المنظمة العربية للترجمة

مارسيل موس

بحث في الهبة

شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة

ترجمة

المولدي الأحمر

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة
بحث في الهبة
شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة
مارسيل موس

بحث في الهبة
شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة

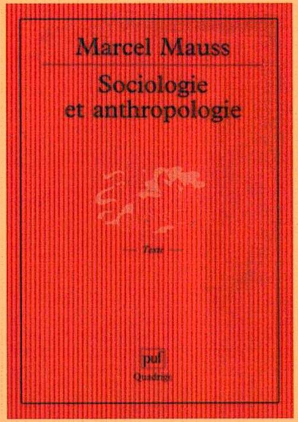
هذا النص هو من أشهر النصوص في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ومن دواعي شهرته، إضافةً إلى الحِرفيّة والعمق، أنه صاغ وفرض مفهوم «الظاهرة الاجتماعية الكليّة». للأسف يبدو الاطلاع عليه وعلى بحوث مارسيل موس، إجمالاً، غير كافٍ في أوساط العلوم الاجتماعية العربيّة.

يقول كلود ليفي ستراوس عن **بحث في الهبة**: «إنه، بلا منازع، قمّة أعمال مارسيل موس، وإنتاجه الأكثر استحقاقاً للشهرة، وهو الذي له أعمق التأثير (...)، فكما هو علم الأصوات بالنسبة إلى اللّسانيات فإن **بحث في الهبة** فتح عهداً جديداً للعلوم الاجتماعيّة».

- **مارسيل موس (1872– 1950)**: إثنولوجي فرنسي. جُمعت مجموعةٌ من أهم بحوثه في:

Sociologie et anthropologie, recueil de textes, préface de Claude Lévi-Strauss, (1950).

- **المولدي الأحمر**: أستاذ في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس. من مؤلفاته: **انتقائية التفكك والنمو بالأرياف التونسيّة** (2003)، **الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة في ليبيا** (2009).



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 12 دولاراً
أو ما يعادلها
ISBN 978-9953-0-1995-6

بحث في الهبة

شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة

المنظمة العربية للترجمة

مارسيل موس

بحث في الهبة

شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة

ترجمة

المولدي الأحمر

مراجعة

عروس الزبير

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
موس، مارسيل
بحث في الهبة: شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة/ مارسيل موس؛ ترجمة المولدي الأحمر؛ مراجعة عروس الزبير.
263 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1995-6
1. المجتمعات البدائية - الجوانب الاجتماعية. 2. الهبات.
أ. العنوان. ب. الأحمر، المولدي (مترجم). ج. الزبير، عروس (مراجع). د. السلسلة.
302

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Mauss, Marcel
Sociologie et anthropologie
Deuxième partie: *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني (يناير) 2011

المحتويات

مقدمة المترجم

الأسئلة الأولى التي يمكن أن تتبادر إلى ذهن كل قارئ عربي غير مطّلع على كتابات مارسيل موس هي الآتية: ما الداعي إلى ترجمة بحث نُشر منذ أكثر من ثمانين سنة (1923 - 1924)؟ ولماذا كتاب **بحث في الهبة** بالذات؟ وأساساً ما الذي سيجنيه القارئ العربي من ذلك؟ سيكون موضوع الفقرات اللاحقة هو محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة.

السياق المعرفي والمدرسة السوسيولوجية

لكي ندرك أهمية «بحث في الهبة»، قيمتها السوسيو - أنثروبولوجية ورهاناتها المعرفية، لابد من التعرف، ولو بإيجاز، على مارسيل موس والتيار الفكري الذي انتمى إليه.

ولد مارسيل موس سنة 1872 في إيبينال (Epinal) مدينة صغيرة بالشمال الشرقي لفرنسا. بدأ تعليمه الأولي على عين المكان ثم انتقل بعدها إلى مدينة بوردو (Bordeaux) حيث واصل دراسته الجامعية في الفلسفة، ومنها انتقل إلى باريس حيث انخرط بشكل فعلي ومكثف في أتون الحياة الاجتماعية والمعرفية والسياسية الفرنسية إلى أن توفي سنة 1950.

وخلال فترة تكوينه المدرسي والجامعي وكذا الأمر لما دخل هو بدوره معترك الحياة الفكرية والاجتماعية، تشكلت في فرنسا بطريقة جلية ملامح تيار معرفي عام اشتغل مارسيل موس في إطاره المميز: الوضعية في العلوم الاجتماعية.

لم تكن مبادئ الفكر الوضعي شيئاً جديداً في فرنسا خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر. فالفكر الوضعي بصفته تياراً فلسفياً عاماً تشكل قبل ذلك بكثير، ودعوة سان سيمون (1760 ـ 1825) ثم تلميذه أوغست كونت (1798 ـ 1857) إلى بناء حقل معرفي جديد يهتم بدراسة المجتمع من منظور وضعي كانت قد انطلقت منذ بداية القرن التاسع عشر. ما الجديد إذاً في التكوين الذي تلقاه موس؟

لقد دخل موس معترك الحياة العلمية حينما كان الفكر السوسيولوجي في فرنسا في صدد تحقيق قطيعة إبستيمولوجية مع الفلسفة، رهانها صياغة «بروتوكول» نظري وتقني يمكن علماء الاجتماع، إذا ما التزموا بقواعده، من إنتاج معرفة سوسيولوجية بالمجتمع متحررة من الفكر اللاهوتي ومن المفاهيم الميتافيزيقية للفلسفة وتتوفر فيها الشروط العلمية بالمفهوم الوضعي للعبارة. وقد تحققت هذه النقلة عن طريق دوركهايم الذي صاغ هذا المشروع في كتابه **قواعد المنهج في علم الاجتماع** سنة 1894، مشركاً تلميذه وقريبه مارسيل موس في تطبيق مبادئ هذا المنهج الجديد، من خلال إنجاز دراسته النموذجية الشهيرة **الانتحار** سنة 1897.

إذاً في خضم هذا المنعطف الحاسم الذي عرفه الفكر السوسيولوجي دخل مارسيل موس مرحلة الانتاج المعرفي، معلناً انطلاقته المبكرة في الكتابة السوسيولوجية، ومن ثم انخرط في دراسة الأديان والسحر ومورفولوجيا الحياة الاجتماعية للإسكيمو والصلاة والهبة وتقنيات الجسد وعلاقة علم الاجتماع بالعلوم الأخرى

والأسس الأخلاقية للقانون، كما كتب في السياسة وفي غيرها من المواضيع، إضافة إلى مئات التعليقات النقدية على الكتب ومختلف البحوث المنشورة. وقد استغل موس في القيام بذلك معرفته الواسعة بعدة لغات منها الإنجليزية ـ عمل موس إبان الحرب العالمية الأولى مترجما للجيش الإنجليزي والأسترالي ـ والألمانية واللاتينية والسنسكريتية والسلتية والاسكندنافية.

غير أن أشهر أعماله، التي أسهمت بشكل كبير في إرساء أُسس علمَي الاجتماع والأنثروبولوجيا، هي دراسته لظاهرة «الهبة»، التي تُرجمت إلى عدة لغات أوروبية وغير أوروبية، وأُعيد مؤخراً طبعها في فرنسا[1].

لم يتشكل السياق المعرفي الذي حصل فيه موس على تكوينه السوسيولوجي من مجرد انتشار الأفكار الوضعية بشكل عام، وتبلور الفرضية السوسيولوجية الجريئة القائلة بإمكانية دراسة المجتمع بأدوات العلوم الصحيحة بشكل خاص، بل كذلك من خلال تكون مجموعة من الشبان النشطين فكرياً والمتحمسين كثيراً للمعرفة والمنفتحين على العالم. لقد كون هؤلاء شبكة متينة من العلاقات المهنية والعلمية، وحتى الاجتماعية، جعلت منهم قوة إنتاج فكري ضاربة في منتهى الجدية والجرأة:

أ ـ قيادة من طراز فكري رفيع ـ متمثلة في إميل دوركهايم.

ب ـ لسان حال معبّر، ثري بالبحث والنقاش، اكتسب بسرعة المرجعية العلمية والشهرة المشروعة، جسدته مجلتهم **الحولية السوسيولوجية**.

(1) انظر البيبليوغرافيا في نهاية التقديم.

ج ـ شبكة متينة من العلاقات بالمؤسسات التعليمية وبدوائر القرار فيها، أدت إلى السيطرة على الفضاء الجامعي[2].

ذلك هو الإطار الفكري والتنظيمي المهني الذي أعطى لموس أدوات عمله الأولى، وفجر في داخله طموحاته المعرفية الكبرى. لكن هذا الإطار لم يكن مستقلاً عن السياق الحضاري الفرنسي والأوروبي عموماً خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وأهم ما كان يميز هذا السياق هو التحولات الاجتماعية العميقة التي كانت تعرفها أوروبا من الداخل، ومغامراتها الاستعمارية الكبرى التي قادتها نحو الخارج.

من الداخل كانت أوروبا تعرف ما وصفه تونيز (Tönnies) بالانتقال من الحياة الجماعوية إلى الحياة المجتمعية، وهي نفس الظاهرة التي درسها دوركهايم في «التقسيم الاجتماعي للعمل» وتناولها غيره بعناوين مختلفة. وكما هو معلوم فإن هذا التوصيف لم يكن بالنسبة إلى علماء الاجتماع سوى سبيلاً إلى طرح معظم قضايا المجتمع الأوروبي الجديد الذي كانوا شاهدين على ولادته: التنشئة الاجتماعية، التعليم، الدولة، المعتقد الديني، العدالة الاجتماعية. . . إلخ. أما على المستوى الخارجي فإن مغامرة الالتقاء بالغير، وتصنيفه ثقافياً وتقويمه حضارياً في إطار من الهيمنة الاستعمارية، كانت قد فتحت أمام علمَي الاجتماع والأنثروبولوجيا، اللذين كانا حديثَي النشأة آنذاك، فرصة غير مسبوقة لمحاولة تركيب نظرية عامة ـ عبر المقارنة ـ موضوعها الأسس التي يقوم عليها المجتمع الإنساني برمته.

Revue Française de Sociologie, numéro spécial sur les Durkheimiens (2) (janvier-mars 1979); et Marcel Fournier, *Marcel Mauss* (Paris: Fayard, 1994).

دراسة مارسيل موس لظاهرة الهبة

هذه هي باختزال شديد الملامح العامة للسياق المعرفي والتاريخي الذي تبلور فيه فكر مارسيل موس. وفي الوقت الذي سنثبت فيه أن لهذا علاقة وطيدة بدراسة موس لظاهرة الهبة، وأن النتائج التي توصل إليها المؤلف كان لها الأثر البعيد في تطور علم الاجتماع ـ مما يعزز من قناعتنا بضرورة ترجمة هذا الأثر العلمي ووضعه في متناول القارئ العربي ـ سنشير أيضاً إلى المسافة الشاسعة التي تفصل علم الاجتماع الحديث والأنثروبولوجيا في بلادنا العربية عن التجربة التاريخية لهذه المعارف في المجتمعات التي تجاوزتنا على صعيد بناء العصر الحديث.

ما هو سؤال البداية الذي انطلق منه موس في دراسته للهبة؟ إن الذي لفت انتباه موس في هذا المجال هو تلك الظاهرة الاجتماعية الشائعة التي ينخرط فيها جميع الناس، ونقصد تبادل وتملك الأشياء عن طريق الهدية. وسؤال موس هو لماذا يكون الرد على الهدية بالهدية ملزماً رغم أن العملية برمتها تبدو، في الظاهر على الأقل، قائمة على مجانية الهدية وحرية قبولها أو الرد عليها؟ ما هو الشيء الخفي الذي يجعل من علاقة الهدية علاقة متناظرة ملزمة.

للإجابة عن هذا السؤال استدعى موس فرضية رائجة في أوروبا آنذاك، مفادها أنه لفهم المجتمعات المعقدة يجب دراسة المجتمعات البسيطة، أي البدائية، حيث تتجلى بوضوح وبشكل مباشر العناصر الأولية للظواهر الإنسانية (اعتمد موس نفس الفكرة في دراسته الشهيرة للصلاة وهي فكرة ساهمت البيولوجيا في تطورها). وانطلاقاً من ذلك اختار عدداً من المجتمعات التي توفرت لديه بشأنها معلومات دقيقة جمعها جيل جديد من الباحثين أوجده التوسع الاستعماري، لكنه استطاع مراكمة خبرة مهنية جعلته يهتم بمواضيع

اجتماعية وتفاصيل ثقافية تتجاوز فائدتها العلمية المشاريع الاستعمارية ذاتها.

لكن ما هو الهدف العملي الذي يريد موس أن يصل إليه من خلال هذه الدراسة في السياق الوضعي المهيمن آنذاك؟ يقول المؤلف: «... وهكذا فإنه بإمكاننا تحقيق هدفين: من جهة سنصل إلى استنتاجات تتعلق بوجه من الوجوه بالأصول القديمة لطبيعة المبادلات الإنسانية في المجتمعات المحيطة بنا أو التي سبقتنا مباشرة. ومن خلال ذلك سنتعرف على السوق قبل ظهور التجار، وقبل أن يظهر ابتكارهم الأساسي الذي هو العملة بحد ذاتها... ومن جهة ثانية سنتعرف على الكيفية التي عملت بها الأخلاق وكذلك الاقتصاد داخل هذه المبادلات. وبما أن الأخلاق والاقتصاد مازالا يعملان بشكل ثابت في مجتمعاتنا ولو بطريقة ضمنية، وبما أننا نعتقد أن ذلك يمثل إحدى الصخور الإنسانية التي بنيت عليها مجتمعاتنا، فإننا سنكون قادرين على الخروج من ذلك ببعض الاستنتاجات التي تخص المشاكل التي تطرحها الأزمة الحالية لقوانيننا واقتصادنا».

وهكذا تتضح لنا مما تقدم ملامح المشروع المعرفي الضخم لمارسيل موس: التبادل بوصفه أساس الروابط الاجتماعية، أشكاله وتطوراته وما يتعلق به من أخلاق وقيم وقوانين ورموز.

سنكون قد حرمنا القارئ العربي من لذة اكتشاف التمشي النظري والمنهجي الذي شيده موس للإجابة عن هذا السؤال إن عرفنا بشكل مفصل الكيفية التي اشتغل بها المؤلف للوصول إلى هدفه. غير أننا نرى أنه من المفيد الإشارة إلى أهم الدروس التي خرج بها من بحثه، إذ إن ذلك سيساعدنا في ما بعد على الوقوف على ما يمكن للمجتمع عموماً والمجتمع العربي في هذه الفترة خصوصاً أن يجنيه من بحوث كهذه في العلوم الإنسانية.

هناك نتيجتان أساسيتان توصل إليهما مارسيل موس من دراسته لظاهرة الهبة لا يمكن أن يغفل أهميتهما أي قارئ محترف. **النتيجة الأولى** هي أن الهبة تعد إحدى الاكتشافات البشرية المذهلة التي ابتدعها الناس للتواصل في ما بينهم وإقامة علاقات تبادل بين الأفراد والجماعات تعزز من فرص التعايش السلمي بينهم، وما إلزامية الهبة إلا لإلزامية التبادل. **النتيجة الثانية** هي أن الهبة في المجتمعات القديمة لم تكن مجرد أفعال ثنائية ينخرط فيها بشكل عشوائي طرفان (أفراد أو جماعات)، بل هي نظام شامل شديد التعقيد من المبادلات يجري بموجبه انتقال جميع أنواع الممتلكات والحقوق بين الأطراف المعنية دونما حاجة إلى السوق وإلى العقود الوضعية التي عرفتها البشرية في أوقات لاحقة من تطورها بشكل متفاوت وحسب التجربة التاريخية لكل مجموعة. وإلى جانب ذلك لم تكن الهبة في هذه المجتمعات تقتصر على الأشياء (المنتوجات الفلاحية والحرفية)، أو الأشخاص (النساء والعبيد والأطفال)، بل كذلك على الرموز والمعاني (الأرواح، والطقوس، والأغاني، والرقصات، والقصائد...). ومن ثم توصل موس إلى تصور سوسيولوجي مميز لكل الظواهر الاجتماعية، ومنها الهبة، مفاده أن هذه الظواهر «كلية»، أي إنها تختزل جميع مستويات الحياة الاجتماعية بتفاعلاتها المادية والرمزية، وإن فهم المجتمع بصفة كلية يعتمد على مقاربة الظواهر مقاربة كلية، لا تفصل أو تفكك أو تحلل إلا لتعيد تركيب الكل.

«بحث في الهبة» والاتجاهات الجديدة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

رأينا أن مارسيل موس بدأ تجربته الفكرية السوسيولوجية، تكويناً وبحثاً، في الإطار الذهني للمذهب الوضعي. غير أن النتائج التي خلص إليها في هذا البحث شكلت محطة فارقة في تاريخ تطور

هذه المدرسة السوسيولوجية الكبرى: لا يمكن دراسة الهبة، ومن ثم جميع الظواهر الاجتماعية، مفهوماً ومنهجاً، إلا بصفتها ظواهر «كلية». وهذا يعني أنه أصبح من الواجب مراجعة المبدأ الوضعي القائل بأن المعرفة العلمية بالظواهر الاجتماعية تقوم على تطبيق مناهج العلوم الطبيعية التي تدرس الخصائص المادية للأشياء وعلاقاتها السببية ببعضها. والسبب هو أن هذه الظواهر تتضمن أبعاداً رمزية معنوية غير حسية يصعب إخضاعها لهذا المبدأ، على الأقل في تلك المرحلة من تطور تقنيات البحث ومناهجه.

لقد كشف هذا الطرح المنهجي المتحرر إلى حد ما من الصرامة الدوركهايمية عما كان يعتمل داخل التيار الوضعي الفرنسي آنذاك من توجهات غير متطابقة تماماً مع **قواعد المنهج في علم الاجتماع** (*Les Règles de la méthode sociologique*)، خاصة بعد وفاة دوركهايم (1917) الشخصية العلمية الفذة التي غطت شهرتها الحقل السوسيولوجي الفرنسي طيلة بداية القرن العشرين وربما إلى الآن. انطلاقاً من مفهوم «الظاهرة الكلية» أثبت موس أن التقسيم الصارم لحقل العلوم الاجتماعية إلى عدة حقول واختصاصات مختلفة تكاد تكون معزولة بعضها عن بعض غير مشروع علمياً ومفتت لموضوع يشكل أصلاً وحدة متشابكة وإن تعددت مداخلها المعرفية. ونتلمس هنا النظرة التقليدية الألمانية للعلوم الاجتماعية التي كان موس يعرفها عن قرب. واعتماداً على هذا التوجه النظري الجديد، وقد كان لزملاء آخرين لموس الفضل في بنائه - هالفاكس (Halbwacks) وسيميان (Simiand) وغيرهما - تشكلت قاعدة صلبة تبلورت على أساسها توجهات معرفية جديدة في علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، زادها قوة تداعي الجدار الذي بناه دوركهايم بين الحقل السوسيولوجي الفرنسي ونظيره الألماني، على الأقل في ما يخص فيبر (هذا رغم أن

دوركهايم كان صديقاً لتونيز). وعلى هذا الأساس وانطلاقاً من «بحث في الهبة» بنى كلود ليفي ستراوس - تلميذ موس - في نهاية الأربعينيات نظريته البنيوية الشهيرة في الأنثروبولوجيا، معتمداً في ذلك على فرضية التبادل لحل لغز التحريم الجنسي. وبعد عقدين من ذلك التاريخ استطاع جيرتز (Geertz) أن يستلهم من فيبر وموس نظريته الأنثروبولوجية التأويلية، ويحلل ثقافياً مجمل المبادلات - حتى أغاني الباعة - التي سمعها في سوق سفرو بالمغرب الأقصى.

ومن ناحية أخرى شكلت دراسة موس للهبة من منظور كلي مصدر إلهام قوي لصاحب المقاربة التركيبية التوليدية بورديو (Bourdieu) الذي ظل يعود إلى موس حتى آخر حياته. ذلك أن مفهومي «الظاهرة الكلية» و«نظام الخدمات الكلية» قد نبّها بورديو إلى فرضية مفادها أنه خلال ممارسة الأنشطة والعادات الاجتماعية تنصهر الأشياء في المعاني والمعاني في الأشياء إلى درجة يتلاشى فيها التاريخي لصالح الطبيعي الذي يتحول إلى واقع لا يحتاج وجوده إلى تبرير.

أخيراً شكلت دراسة موس قاعدة نظرية أساسية لمجمل البحوث الأنثروبولوجية التي يجريها منذ منتصف السبعينيات فريق البحث المعروف باسم Inuit Studies، وكذلك للنقاشات التي بدأ يخوض فيها تيار فكري جديد ظهر منذ حوالي 20 سنة فقط بفرنسا تحت مسمى «حركة مناهضة النفعية في العلوم الاجتماعية»: (Mouvement Anti Utilitariste en Sciences Sociales (M.A.U.S.S))، ويهدف هذا التيار إلى الرد معرفياً وأخلاقياً على أطروحات التيار الليبرالي الفرداني المنهجي الذي يعتمد مفهوم المنفعة لتفسير السلوك الفردي والجماعي.

بطبيعة الحال، وككل محاولة معرفية جريئة، لم تسلم دراسة

موس للهبة من النقد. ويمكن القول بأن هذا النقد قد تلخص في مسألتين أو ثلاث:

المسألة الأولى أثارها تلميذه كلود ليفي ستراوس، وهي تتعلق باعتماد مارسيل موس لفكرة «هاو» ـ روح الأشياء ـ في تفسير إلزامية رد الهدايا، وبالتالي في تحديد المبدأ الخفي الذي يقوم عليه التبادل. ويعتقد كلود ليفي ستراوس أن موس سقط في فخ التصور العام الذي يحمله الناس المؤمنين بحقيقة «هاو» عن نظامهم التبادلي. غير أن ليفي ستراوس، الذي كان بنيوياً ومتأثراً بالمدرسة التحليلية الفرويدية، كان قد صاغ نقده هذا في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، أي قبل أن يتبلور بشكل واضح التيار الإثنو ـ منهجي في العلوم الاجتماعية، وهو التيار الذي أعطى أهمية خاصة على المستوى المعرفي لتصورات الناس عن عالمهم وللمعاني التي يعطونها لأفعالهم ضمن هذا النظام من التصورات. ومن ثم فإن النقد الذي وجهه ليفي ستراوس لموس لم يضع الفرضية العامة لهذا الأخير موضع سؤال بقدر ما فتح الباب على مصراعيه لمناقشة قضايا سوسيولوجية غاية في التعقيد مازالت نظريات المعرفة تحاول حتى الآن أن تعثر لها عن معادلات مقبولة.

المسألة الثانية تتعلق بقضية أوسع آفاقاً يمكن تلخيصها في السؤال الآتي: إذا كانت نقطة الانطلاق الأولى لمارسيل موس هي ظاهرة الهدية كما كانت تمارس في مجتمعه، فهل ما توصل إليه بخصوص الهبة في المجتمعات القديمة، وهي التي لم تكن تعرف السوق الحديث والصناعة والمدن العملاقة وخاصة الفردانية الاجتماعية، صالح لفهم الهدية في مجتمعاتنا المعاصرة؟ وهل يمكننا وضع حلول للمشاكل التي تفرزها مجتمعاتنا على أساس النتائج التي يمكن أن نصل إليها من خلال هكذا مقاربة؟

أخيراً هناك مشكل يتعلق بمدى صحة تعميم موس للنتائج التي توصل إليها. بكلمات أخرى هل تكفي دراسة قبائل شمال الغرب الأميركي وشعوب جزر المحيط الهادئ لبناء نظرية شاملة حول الهبة ونظم التبادل المختلفة في جميع أنحاء العالم؟ إن هذه المشكلة تطرح في الحقيقة موضوعاً أوسع بكثير من هذه القضية، وتتعلق بأسس وحدود كل من المقاربة الإمبيريقية والمقاربة النظرية اللتين تفصل بينهما بعض أدبيات العلوم الاجتماعية بشكل تعسفي. صحيح أن تلميذ موس كلود ليفي ستراوس وجد صعوبة في دمج نظام القرابة العربي في نظريته الشاملة حول سر التحريم الجنسي، لكن معارضوه لم يستطيعوا إثبات أن نموذج الزواج من بنت العم كان هو فعلاً النموذج المهيمن. وكذا الأمر بالنسبة إلى مارسيل موس في موضوع الهبة، لكن القضية تظل دائماً قابلة للنقاش.

«بحث في الهبة» والعلوم الاجتماعية في البلاد العربية

حينما حرر موس دراسته قدم لها بشواهد من الشعر الاسكندنافي القديم تتحدث عن أهمية الهدية في بناء الروابط الاجتماعية. ولو كان عارفاً باللغة العربية لأضاف إليها قول حاتم الطائي الذي ربما اختزل القضية برمتها:

يرى البخيل سبيل المال واحدة   إن الجواد يرى في ماله سبلا

إن هذا يعني أننا لو قدرنا معرفياً القيمة الأخلاقية التي يوليها العرب ماضياً وحاضرا للكرم، سواء في حياتهم اليومية أو الرسمية، وخاصة في الحياة السياسية، لأدركنا أهمية أن تصبح دراسة موس للهبة إحدى أهم مراجع العلوم الاجتماعية في البلاد العربية.

لا يعتقدنَّ أحد أن إضافة هذه الدراسة إلى المكتبة العربية لا تعدو أن تكون حاجة خاصة أو بيداغوجية أو حتى جمالية نثبت بها

انفتاحنا على الثقافات الأخرى، بل يجب أخذ هذا الأثر السوسيولوجي الفذ على محمل أقصى درجات الجد. وأول ما يجب أن نتنبه إليه هو أن الثقافة العربية ظلت تمجد الكرم - على أهميته من الناحية القيمية - دون أن تحوله بشكل جدي وشامل إلى موضوع سوسيولوجي - أنثروبولوجي تاريخي، كما فعل غيرنا. إن عملاً كهذا سينزع - لو أنجز - عن كل عربي اعتقاده الراسخ بأن العرب يجسدون وحدهم الكرم الإنساني في أجلى مظاهره، وفي ذات الوقت سينبهه إلى أن قسماً كبيراً جداً من معاملات مجتمعه مازالت تدار بآلية الهبة والهبة المضادة، وإن لذلك تداعيات - كما يقول كبار الصحافيين المحترفين - على الثقافة والسياسة وبناء الحداثة، وفي نهاية الأمر على مشروع التحرر والانعتاق(3). ومن هذا المنظور يمكننا القول بأن ترجمتنا المتأخرة جداً لهذه الدراسة، ولغيرها في الحقيقة من كنوز

(3) تعتبر دراسة نعيمة بن عبدلالي «للهبة ولما هو مضاد للنفعية الاقتصادية في المجتمعات العربية» من أولى المحاولات الجدية في دراسة موضوع الهبة والهدية في مجتمعاتنا. وقد حاولت صاحبة الكتاب التفكير في المسألة من منظور ما اعتبرته ممارسة مضادة للاقتصاد. وقد حاولت أيضاً توضيح الفرق بين الهدية والهبة، حيث تقدم الأولى حسب رأيها إلى من هو أرفع رتبة اجتماعية وأقوى نفوذاً سياسياً، فهي إذاً تصعد من الأسفل إلى الأعلى (لكننا يمكن أن نتساءل هنا ووفقاً لهذا التصنيف عن موقع الهدايا التي تُتبادل بين أفراد أو عائلات من نفس الوسط الاجتماعي)، بينما تقدم الثانية إلى من هو = أقل شأناً وأضعف نفوذاً، فيكون مسارها الاجتماعي من الأعلى إلى الأسفل. غير أن قراءتها للظاهرة من خلال فكرة أنه يمكن دراسة الهبة كممارسات مضادة للاقتصاد جعلتها تفقد في رأينا العلاقة الرفيعة بإحدى أهم اكتشافات موس التي هي «التبادل الكلي» في نظام اقتصادي يفتقر إلى السوق. ونحب هنا أن نوضح نقطة يرجع الفضل في التنبيه إليها إلى الباحثة المغربية نعيمة بن عبدلالي، وهي أن الهبة والهدية في الثقافة العربية ليستا مترادفتين، وأن لهما دلالات اجتماعية سياسية مختلفة، لكننا لم نأخذ بعين الاعتبار هذا الفرق لأنه ليس واضحاً وحاضراً بجلاء في فكر مارسيل موس، ولو أننا اعتمدنا هذا الفرق لكان فيه تجن وتشويش على النص، انظر: Naïma Benabdelali, *le don et l'anti-économique dans la société arabo-musulman* (Casablanca: Edition Edif, 1999).

الفكر السوسيولوجي والأنثروبولوجي العالمي، إنما تكشف عن المسافة الاجتماعية والمعرفية التي تفصلنا عن التطورات الثقافية الحديثة التي حققتها مجتمعات أخرى في الغرب والشرق وغيرت بموجبها نظرتها لذاتها ولعلاقاتها بالآخر.

لندخل الإنترنت العربية برهة واحدة بمفردات الكرم والجود والسخاء والصدقة والهبة والهدية والكفارة والفضل، والقائمة طويلة جدا، ولنقرأ عناوين ومضامين الحوارات والمقدمات والمقالات والخطابات الخاصة والعامة المتبادلة بين مستعمليها، وسندرك حينها أن مفردات التصدق والتكرم والتفضل، وغيرها كثير، تخترق كل مستويات حياتنا الاجتماعية والقانونية والاقتصادية والأخلاقية والسياسية، وتصنع تصوراتنا عن ذواتنا وعن علاقاتنا وانتماءاتنا. بطبيعة الحال نحن ندرك جيداً أن المجتمعات العربية التي نعيش فيها الآن لا تشكل مجتمعات قديمة بالمفهوم الذي يعطيه موس أو ماركس لهذه العبارة، لكن علينا أن نعرف أيضاً أننا مجتمعات مازال فيها التقسيم الاجتماعي للعمل لم يصل إلى حد بلورة حقول الأنشطة الاجتماعية المختلفة، كل حسب مواصفاته ومبادئ اشتغاله - الاقتصاد والسياسة والمعتقد والإنتاج الفكري على سبيل المثال - وذلك رغم النمو البيروقراطي والحضري والاقتصادي الذي شهدته خلال المئة سنة الأخيرة. وهذا هو اللغز الذي يجب على العلوم الاجتماعية في البلاد العربية أن تعمل على حله.

لكل هذه الأسباب - ونحن نختصر هنا أفكارنا إلى أقصى حد كي لا نثقل على القارئ المتشوق لقراءة هذا البحث - كان من الضروري ترجمة هذا العمل السوسيولوجي - الأنثروبولوجي المبتكر لمارسيل موس. ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى أن المؤلف أنهى أحد أهم الاستنتاجات التي وضعها في خاتمة دراسته باستخدام النص

القرآني ـ سورة التغابن (الآيات 15 ـ 18) ـ للتدليل على أن المشاكل الرئيسة للمجتمعات الحديثة لا تختلف جوهرياً عن المشاكل التي أثارتها قضايا النُدرة والإنتاج والتوزيع والاستهلاك والعدل في المجتمعات القديمة، وأن الفرقَ كل الفرق، يكمن في كيفية تمثّل هذه المشاكل، ودراستها بشكل مستقل عن الميتافيزيقا والمعتقد الديني أو غيره، واستنباط الحلول المواتية لها وفق ما قطعته البشرية من تطور على مستوى التنظيم المادي والثقافي للتبادل والإنتاج وتقسيم العمل وبناء الروابط الاجتماعية المحررة للأفراد والمجموعات.

تونس ـ منوبة

تشرين الأول/ أكتوبر 2010

بيبليوغرافيا مختارة

رغم نشره مئات البحوث في شكل مقالات ومراجعات نقدية، لم يؤلف مارسيل موس في حياته كتاباً واحداً. بيد أن المؤلفات التي اعتمد فيها أصحابها بشكل أساسي على موس، والدراسات التي تناولت آثاره العلمية، ومجموعات البحث التي انطلقت في مشاريعها المعرفية من أعماله، كثيرة جداً. وعليه فسيكون من غير الممكن تقديمها كلها إلى القارئ الذي يستطيع على كل حال متابعتها اليوم بسهولة على الإنترنت وغيرها.

ولسوء الحظ تكاد المكتبة العربية لا تتوفر على أي من الدراسات الجدية التي تناولت فكر موس بالبحث والدرس، بما يسمح بإحالة القارئ إليها بشيء من الطمأنينة. وحتى دراسة نعيمة بن عبدلالي المهمة متوفرة فقط باللغة الفرنسية، ولا نجد فيها تقديماً دقيقاً لفكر مارسيل موس. ولهذا السبب، فإن ما سنذكره هنا من مراجع يتوفر أساساً بالفرنسية أو الإنجليزية. وقد حرصنا من خلال تقديم هذه البيبليوغرافيا على أن ندل القارئ العربي على أهم المصادر التي يمكن أن تساعده ـ إذا ما تخطى حاجز اللغة ـ في التعرف على مارسيل موس.

هناك على الأقل ستة أعمال ينبغي على كل مهتم بفكر موس العودة إليها إذا ما رام الاستفادة من العمل العلمي الفذ الذي أنجزه هذا الباحث.

أولاً: المقدمة التي وضعها كلود ليفي ستراوس لكتاب موس **سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا** (*Sociologie et anthropologie*) سنة 1950، وقد احتوى الكتاب على بعض أشهر أعمال موس. كما إنه من المهم الاطلاع أيضاً على المقدمة التي وضعتها فلورانس فيبر (Florence Weber) للطبعة الفرنسية الجديدة لهذا الكتاب عام 2007، الصادرة عن دار النشر نفسها:

(Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: QUADRIGE; PUF, 1950)).

(Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: QUADRIGE; PUF, 2007)).

ثانياً: المقدمة التي وضعها إيفانس بريتشارد (Evans Pritchard) للترجمة الإنجليزية الأولى لموس عام 1954، ثم المقدمة التي وضعتها ماري دوغلاس للترجمة الإنجليزية الثانية لهذه الدراسة عام 1990.

(Marcel Mauss, The Gift: *Forms and Functions of Exchange* in Archaic Societies, Translated by Ian Cunnison (Glencoe, Ill: The Free Press, 1954)).

(Marcel Mauss, The Gift: *The Form and Reasons for Exchange in Archaic Societies*, Trans. W. D. Halls (London; New York: Routledge, 1990)).

ثالثاً: المقدمة التي وضعها فيكتور كارادي للجزء الأول من الأعمال الكاملة لموس **الوظائف الاجتماعية للمقدس** (Marcel Mauss, *Les Fonctions sociales du sacré* (Paris: Minuit, 1968)).

رابعاً: المقدمة التي وضعها جون - ميشيل بارتولو لكتاب **قواعد المنهج في علم الاجتماع** (Rules *of the Curriculum in Sociology*) لإميل دوركهايم:

(Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris: Flammarion, 1988)).

خامساً: العدد الخاص الذي نشرته **المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع** وأفردته للبحث والتنقيب في خصائص المجموعة الدوركهايمية التي كان موس أحد أهم الناشطين فيها، والتي عرفت بمجلتها الشهيرة **الحولية السوسيولوجية**. ورغم الأهمية القصوى لجميع البحوث التي وردت في هذا العدد، إلا أن أهم النصوص التي يُنصح بالعودة إليها قبل غيرها هي التي كتبها كل من: فيليب بسنار حول تشكل فريق **الحولية السوسيولوجية**، وفيكتور كارادي بخصوص «استراتيجيات النجاح وطرق العمل لدى الدوركهايميين»، والسيرة الذاتية المختزلة لمارسيل موس كما كتبها بنفسه:

(*Revue Française de Sociologie*, no. janvier-mars, numéro spécial sur les Durkheimiens (1979).

سادساً: البحث الدقيق الذي أجراه مارسيل فورنييه (Marcel Fournier) بخصوص حياة موس وفكره:

(Marcel Fournier, *Marcel Mauss* (Paris: Fayard, 1994)).

سابعاً: البحث المهم الذي قامت به نعيمة بن عبدلالي حول الهبة وماهو مضاد للنفعية الاقتصادية في المجتمعات العربية الإسلامية:

Naïma Benabdelali, *Le don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane* (Casablancai: Edition Eddif, 1999).

إضافة إلى هذه المراجع الأساسية، فإن بإمكان المهتم بفكر موس أن يستأنس بالبيبليوغرافيا المختصرة الآتية:

(Alain Caillé, *Anthropologie du don* (Paris: Desclée de Brouwer, 2000)).

(Jacques T. Godbout, «L'Actualité de l'Essai sur le don,» *Sociologies et Sociétés*, vol. 36, no. 2 (automne 2004), pp. 177-188).

(Alain Babadzan, «Pour en finir avec le hau,» *La Revue du MAUSS*, no. 12 (1998), pp. 246-260). (Maurice Godelier, *L'Enigme du don* (Paris: Fayard, 1996)).

(J. Wendy and Allen N. J., eds., *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, Methodology and History in Anthropology; v. 1 (New York: Bergham Books, 1998)).

(P. Dresch, «Mutual Deception: Totality, Exchange and Islam in the Middle East,).

أخيراً يجب التنويه بالمجهود الجبار الذي بذله جان ماري ترومبلاي (Jean - Marie Tremblay) وفريقه في وضع الأعمال الكاملة لمارسيل موس في متناول القراء وبشكل مجاني، وذلك من خلال الموقع الآتي على شبكة الإنترنت:

http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/mauss_marcel.html

هذه الترجمة

كما هو الحال دائماً تحتاج قراءة النصوص المترجمة إلى بعض التوضيحات التي تيسر للقارئ تعامله مع النص. وهذه بعض الملاحظات التقنية في هذا المعنى.

أولاً: اعتمدنا في ترجمة هذا العمل على النسخة التي صدرت في الكتاب الذي جمع فيه كلود ليفي ستراوس مجموعة مقالات لمارسيل موس، ونشرها بعنوان **سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا** (*Sociologie et anthropologie*)، مؤسسة النشر الجامعية الفرنسية (Presses Universitaires de France)، سنة 1950، وأعيد طبع الكتاب بعد ذلك عدة مرات. والكتاب المذكور صدر بعد وفاة المؤلف، الذي لم يَنشُر في حياته أيَّ كتاب، رغم أنه نَشر آلاف الصفحات في شكل مقالات وتقارير علمية. وقد اعتمد كلود ليفي ستراوس في نشر هذه الدراسة على النسخة الأصلية للبحث الذي صدر بمجلة الدوركهايميين الشهيرة **الحولية السوسيولوجية** (*L'Année Sociologique*) في حلّتها الجديدة سنة 1923 ـ 1924، المجلد الأول.

ثانياً: رغم أن مارسيل موس ذكَر في مؤلّفه أن هوامش البحث المطولة التي ضمَّنها دراسته لا تفيد إلا المحترفين، ما جعل بعض

الترجمات إلى اللغات الأخرى تضع هذه الهوامش في آخر النص تيسيراً للقراءة، حرصنا على وضع هذه الأخيرة في أسفل الصفحات حسب الترتيب الذي تقتضيه سهولة المراجعة المباشرة لها لما لهذه الهوامش من قيمة معرفية عالية، وخاصة للدور الذي يمكن لها أن تؤديه في تسهيل فهم القارئ العربي لأفكار المؤلف ومتابعتها.

ثالثاً: نظراً إلى أن نص مارسيل موس احتوى على كم هائل من الأسماء والعبارات ذات الأصول اللغوية المختلفة، استقاها المؤلف من مراجع كُتبت هي أيضاً بلغات مختلفة (من الإنجليزية إلى اللاتينية القديمة مروراً بالإغريقية والسنسكريتية والماورية وغيرها)، ودوّنها أحياناً حسب النطق الفرنسي للحروف، وأحياناً كما جاءت في نصوصها الأصلية، فقد اخترنا عند نقلها إلى العربية أن نكون أوفياء قدر الإمكان إلى الكيفية التي تُنطق بها في الفرنسية، لغة النص المترجَم، لكننا استثنينا بعض أسماء العلم التي درجت التقاليد على النطق بها بطريقة محددة، أو بعض الأسماء الأخرى التي بدت النصوص التي أُخذت منها غير متفقة على طريقة تدوينها، فقمنا نحن بترجيح طريقة على حساب أخرى للتجانس ودون إحداث ضرر بالنص: مثلاً دونّا بالعربية الكلمة التي تتردد مصادر المؤلف في كتابتها بين (Tlingit) و(Tlinkit) على النحو الآتي: تلنغيت. من ناحية أخرى اقتضت ترجمة النص في حالات قليلة إضافة عبارة أو جملة من عندنا، إما ليستقيم المعنى أو لإعطاء معلومة للقارئ تساعده على فهم الفكرة فهماً جيداً. وقد أفردنا لهذه الجمل أو العبارات هامشاً في أسفل الصفحة.

رابعاً: تخللت نص مارسيل موس بعض الفقرات التي ما كانت تُعَنون اليوم بالطريقة نفسها أو تُرتب داخل النص بالطريقة التي أرادها المؤلف، الذي يعرف جميع قرائه أنه لا يعتني كثيراً بالناحية الجمالية

في الكتابة، على عكس أغلب الدوركهايميين وعلى رأسهم إميل دوركهايم. إزاء ذلك، قام بعض الذين ترجموا دراسة موس ـ على سبيل المثال الترجمة الإنجليزية الأولى للنص سنة 1954 التي قدم لها إيفانس بريتشارد ـ بإدماج بعض هذه الفقرات المستقلة في الفقرات التي سبقتها بشكل مسترسل. لم نذهب نحن في هذا الاتجاه، وحافظنا على هذا الجانب من هوية النص، إلا أننا وضعنا للفقرات أرقاماً تسلسلية مكنتنا من وضع فهرس للدراسة (لم يتضمنه النص الأصلي للمؤلف) رتبت فيه الفصول والفقرات بشكل سلس يسهل على القارئ تتبعها.

أخيراً، بسبب تردد الكثير من الكلمات اللاتينية في النص، استعنّا في تحديد معانيها وفي اختيار الكلمات العربية الأنسب في ترجمتها بزميلين من الجامعة التونسية مختصَّيْن في هذه اللغة، نود هنا تقديم الشكر لهما: الأستاذة ألفة كريت والأستاذ هشام الأندلسي، كما نشكر الزميل المتخصص في اللغة الفرنسية الدكتور عبد الرزاق بنور الذي راجع ترجمتنا للأبيات الشعرية التي قدم بها موس لدراسته.

المترجم

مقدمة

الهبة، وبصفة خاصة إلزامية الرد على الهدايا

تصدير

إليكم بعض المقاطع الشعرية من «الهفامال» (L'Havamal)، إحدى أقدم القصائد الشعرية من **الإدّا** (*L'Edda*) الاسكندنافية[1]. إنها تَصلُح أن تكون تصديراً لهذا العمل، وذلك لأهميتها في وضع القارئ بشكل مباشر في جو الأفكار والوقائع التي ستجري في إطاره البرهنة على صحة ما نذهب إليه[2].

39 لم أجد قط رجلاً على هذا القدر من الكرم
وعلى هذا الوسع من السخاء في إطعام ضيوفه
لا يعرف أن «قبول الضيف يعني رد الضيافة»

(1) السيد كاسيل (Cassel) هو الذي عرّفنا على هذا النص، *Theory of Social Economy*, vol. II, p. 345.

والواقع أن العلماء الاسكندنافيين ألفوا هذه السمة المميزة لتاريخهم الوطني القديم.

(2) يعود الفضل إلى السيد موريس كاهين (Maurice Cahen) الذي ترجم لنا هذه المقاطع.

ولا رجلاً على هذا القدر من. . . (النعت ناقص)
أكثر ما لديه
استهجن أن يقبل شيئاً مقابل ما أهداه[3].

41 بأسلحة وملابس
على الأصدقاء أن يسر بعضهم بعضاً؟
كلّ يعرف ذلك من من خبراته الخاصة
أن الذين يتبادلون الهدايا
تطول صداقتهم
إذا سارت الأمور على ما يرام

---

(3) يبدو المقطع غامضاً، خاصة أن البيت الرابع ينقصه النعت، لكن المعنى يصبح واضحاً عندما نعوِّضه - كما نفعل عادة - بكلمة تعني سخيّاً (liberal) أو مبذراً (dépensier). كما إن البيت الثالث صعب الفهم، لقد ترجمه السيد كاسيل كالآتي: «من لا يقبل ما يهدى إليه». لكن السيد كاهين ترجمه ترجمة حرفية، لقد كتب إلينا قائلاً إن في العبارة التباس، فبعضهم يفهم أن «قبول الهدية لا يمثل لصاحبه أمراً مستهجناً»، وبعضهم الآخر يفسر أن «قبول الهدية لا يتضمن إلزامية الرد عليها». إنني أميل بطبيعة الحال إلى التفسير الثاني، ورغم عدم خبرتنا باللغة الاسكندنافية القديمة (Norrois) فإننا نسمح لأنفسنا بتقديم تأويل آخر، إن هذا التعبير يمثل خليطاً شعرياً قديماً، والمرجح أنه يعني: «قبول الضيف يفترض ضيافة مقابلة». وإذا قبلنا بهذا التأويل، فإن البيت يشير عندئذ إلى تلك الحالة الذهنية التي يكون عليها الضيف ومضيفه، كل منهما يتصرف كما لو أن الضيافة أو الهدايا التي يقدمها إلى الآخر يجب ألاّ ترد إليه أبداً، ولكن في الحقيقة، يقبل المُضيف الهدايا التي يقدمها له الزائر على كل حال، بينما يقبل هذا الأخير الهدايا المقابلة التي يقدمها له المُضيف، وذلك لأن هذه الهدايا تمثل ثروة، وأيضاً وسيلة لتأكيد العقد الذي يجمعهما. ويبدو لنا أنه بالإمكان كشف جزء أكثر قدماً من بين هذه المقاطع الشعرية التي لها البنية نفسها، وهي واضحة ومثيرة، ففي كل من هذه المقاطع هناك تضمين قانوني يحتل المركز «قبول الضيف يلزم بالضيافة المقابلة» (المقطع 39). «أولئك الذين يتبادلون الهدايا هم أصدقاء» (المقطع 41) «الرد على الهدية بالهدية» (المقطع 42) «يجب أن تمزج روحك بروحه وتتبادل الهدايا معه» (المقطع 44) «البخيل يخاف دائماً من الهدايا» (المقطع 145). . . إلخ. إن هذه المقاطع تمثل تشكيلة حقيقية من الأقوال المأثورة، وكل من هذه الأقوال محاط بتعليق يبسطه ويوضحه. ومن ثم، فنحن لسنا أمام شكل قديم جداً من القانون وحسب، بل أيضاً أمام شكل قديم جداً من الأدب.

42 يجب أن يكون المرء صديقاً لصديقه ويرد على الهدية بمثلها
يجب أن يرد على الضحك بالضحك
وعلى الغش بالكذب

44 أنت تعرف أنه إذا كان لك صديق تثق به
فعليك، إذا رمت الصداقة الطيبة، أن تمزج روحك بروحه
وأن تتبادل معه الهدايا
وأن تزوره دوماً

44 ولكن إذا كنت تعرف أحداً آخر،
تحترز منه
ورمت النجاح في التعامل معه
فعليك أن تقول له كلاماً حسناً
وتخفي عنه أفكارك الحقيقية
وترد له الغش بالكذب

46 سِرْ على المنوال نفسه
مع الذي لا تثق به
وتشك في مشاعره
ابتسم له
ولكن صرِّحْ له بتبرم:
بأن رد الهدية ينبغي أن يكون بمثلها

48 إن الرجال الكرماء المعتبرين
يحيون أفضل حياة
لا يخافون شيئاً
لكن البخيل يخاف من كل شيء
البخيل يخاف دائماً من الهدايا

ويضيف لنا السيد كاهين المقطع الشعري 145:

145 الأفضل أن لا تطلب شيئاً (من الآلهة)
وأن لا تقدم لها كثيراً من القرابين
لأن كل هدية تقدم تقابل دائماً بهدية ترد
الأفضل أن لا تقدم القرابين
وأن لا تبذر كثيراً

برنامج البحث

الموضوع واضح: في الحضارة الاسكندنافية، وفي عدة حضارات، يجري التبادل وإبرام العقود على شكل هدايا، تبدو نظرياً اختيارية لكن تقديمها والرد عليها يأخذ في الواقع طابعاً إلزامياً.

إن العمل الذي سنقوم به هنا ليس في الواقع إلا جزءاً من دراسات أوسع، فمنذ عدة سنوات ركزنا انتباهنا على نظام القانون التعاقدي ونظام تبادل الخدمات الاقتصادية بين مختلف الأقسام والمجموعات الصغرى التي تتشكل منها المجتمعات التي تُنعت بـ «البدائية»، وتلك التي يمكن أن ننعتها أيضاً بـ «القديمة». إن هذا النظام مكون من مجموعة هائلة من الظواهر الشديدة التعقيد، كل شيء متداخل، وهذا هو حال كل ما تتشكل منه الحياة الاجتماعية ذاتها في المجتمعات التي سبقتنا، حتى تلك التي عاشت في بداية نشوء البشرية. ومن خلال هذه الظواهر الاجتماعية «الكلّية»، كما نقترح تسميتها، تتبدى لنا في الوقت نفسه، ودفعة واحدة، كل أنواع المؤسسات: الدينية والقانونية والأخلاقية (وهذه سياسية وعائلية في الوقت ذاته)، والاقتصادية (وهذه تفترض أشكالاً خاصة من الإنتاج والاستهلاك، بل من الخدمات والتوزيع)، وكل ذلك من دون اعتبار الظواهر الجمالية التي تولدها هذه الوقائع في نهاية المطاف، وكذا الأمر بالنسبة إلى الظواهر المورفولوجية التي تعكسها هذه المؤسسات.

من بين مجمل هذه المواضيع المعقدة والأشياء الاجتماعية المتعددة والمتحركة، لن نهتم إلا بِسمَة واحدة مستقلة ذات مضمون عميق من بين السمات المتعلقة بها: الطابع الإرادي - إن صح التعبير - والحر والمجاني لهذه الخدمات حسب الظاهر، وطابعها القهري النفعي في الواقع. لقد أخذت هذه الخدمات دائماً شكل الهبة أو الهدية الخالصة، رغم أن واقعها الفعلي لم يتضمن سوى الوهم والالتزام بالشكل والكثير من الرياء الاجتماعي، وأننا لم نجد في أعماقها سوى الإلزام والمصلحة الاقتصادية. ومع أننا سنشير بدقة إلى كل المبادئ المختلفة التي تكمن وراء هذا المظهر الخارجي الذي اتخذه أحد الأشكال الضرورية للتبادل - بمعنى تقسيم العمل في المجتمع في حد ذاته - فإننا لن ندرس هنا إلا واحداً منها: ما هي القاعدة القانونية والنفعية في المجتمعات المتأخرة أو القديمة، التي تفرض المبدأ القائل بأن الهبة التي تُقبل لابدّ أن تُرد؟ ما هي القوة التي تتضمنها الأشياء المهداة كي تُرد؟ هذا هو المشكل الذي سننكبّ على دراسته، مع الإشارة إلى بقية المسائل ذات الصلة. إننا نتمنى - اعتماداً على التحقيق في عدد كبير من الوقائع - أن نقدِّم جواباً عن هذا السؤال الدقيق، وأن نتوصل إلى تحديد الاتجاه الذي يمكن أن ندفع فيه بالبحث في سبيل دراسة المسائل ذات العلاقة، وسنرى حينها ما هي القضايا الجديدة التي سنتمكن من التوصل إليها: بعضها يتعلق بشكل دائم بالأخلاق التعاقدية، وبالتحديد بالكيفية التي يستمر بها الحق العيني في الارتباط بالحق الشخصي، وبعضها الآخر يتعلق بالأشكال والأفكار التي تحكّمت - جزئياً على الأقل - بالتبادل، والتي تعوّض إلى حد الآن، جزئياً أيضاً، فكرة المنفعة الفردية.

وهكذا، فإنه بإمكاننا تحقيق هدفين اثنين: من جهة سنصل إلى استنتاجات تتعلق بوجه من الوجوه بالأصول القديمة لطبيعة المبادلات الإنسانية في المجتمعات المحيطة بنا، أو التي سبقتنا مباشرة.

وسنصف ظواهر التبادل والعقود في هذه المجتمعات التي لم تكن تخلو من الأسواق الاقتصادية، كما ادُّعي من قبل، فالسوق ظاهرة بشرية ليست غريبة عن أي مجتمع معروف حسب رأينا، بل كانت تخضع إلى نظام من التبادل يختلف عن الذي نعرفه. ومن خلال ذلك سنتعرف على السوق قبل ظهور مؤسسة التجار، وقبل أن يظهر ابتكارهم الأساسي الذي هو العملة بحد ذاتها: كيف كان يعمل هذا السوق قبل ظهور الأشكال الحديثة إن صح القول (السامية، واليونانية القديمة، واليونانية الرومانية) للعقد والبيع من ناحية، وللعملة المعيَّرة من ناحية أخرى؟ من جهة ثانية سنتعرف على الكيفية التي عملت بها الأخلاق وكذلك الاقتصاد داخل هذه المبادلات.

وبما أننا سنلاحظ أن الأخلاق والإقتصاد مازالا يعملان بشكل ثابت في مجتمعاتنا ولو بطريقة ضمنية، وبما أننا نعتقد أن ذلك يمثل أحد الدعامات الإنسانية التي بُنيت عليها مجتمعاتنا، فإننا سنكون قادرين على الخروج من ذلك ببعض الاستنتاجات الأخلاقية التي تخص المشاكل التي تطرحها الأزمة الحالية لقوانيننا واقتصادنا، وسنتوقف عند هذه النقطة وحسب. إن هذه الصفحة من التاريخ الاجتماعي، ومن علم الاجتماع النظري، ومن الاستنتاجات المتعلقة بالأخلاق والممارسة السياسية والاقتصادية، لن تقودنا في نهاية المطاف إلا إلى طرح ـ مرة أخرى وبأشكال جديدة ـ أسئلة قديمة ولكنها[4] دائماً جديدة.

(4) لم أستطع الاطلاع على بحث بوركهارد: Hugo von Burckhard, *Zum Begriff der Schenkung*, pp. 53 sq.

أما بالنسبة إلى القانون الأنجلوسكسوني، فقد انتبه كل من بولوك (Pollock) وميتلاند (Maitland) إلى الظاهرة التي سنلقي عليها الضوء: Frederick Pollock and Frederick William Maitland, *The History of English Law before the Time of Edward I*, t. II, p. 82: =

المنهج

لقد اتبعنا في بحثنا منهجاً مقارناً دقيقاً، وكما هو الحال دائماً، لم نتطرق إلى موضوعنا إلا انطلاقاً من مجالات جغرافية ـ ثقافية محددة ومختارة: بولينيزيا (Polynésie) وميلانيزيا (Mélanesie)، وشمال الغرب الأميركي، وكذلك بعض التقاليد القانونية العريقة. إضافة إلى ذلك، لم نختر بطبيعة الحال إلاّ المدوّنات القانونية، التي بفضل الوثائق والأعمال الخاصة بفقه اللغات استطعنا الولوجَ من خلالها إلى وعي المجتمعات بذاتها، فالأمر يتعلق هنا بالكلمات والأفكار، وقد ضيّق هذا من حيز المقارنات التي أجريناها. أخيراً، وبما أن كل دراسة من تلك التي اعتمدناها اختصّت بأنظمة وَجَب علينا وصفها كاملة بشكل متتابع، فإننا عدَلنا عن منهج المقارنة الشاملة حيث يتداخل كل شيء وحيث تفقد المؤسسات كل لون محلي والوثائق طعمها الخاص[5].

الخدمة، الهبة، والبوتلاتش

يمثل هذا العمل جزءاً من عدة بحوث نقوم بها منذ وقت طويل ـ السيد دافي (Davy) وأنا ـ حول الأشكال القديمة للعقود[6]. ونعتقد أن تلخيصها أمر ضروري للبحث.

= «الهبة كلمة واسعة المعنى، إنها تشمل البيع والمبادلات، والرهن والكراء». انظر: المصدر نفسه، ص 12 وص 212-214: «ليس هناك من هبة مجانية لها قوة القانون». انظر أيضاً مقالة نوبيكر (Neubecker) في ما يخص الصداق لدى الجرمانيين: Friedrich Karl Neubecker, *Die Mitgift in Rechtsvergleichender Darstellung* (Leipzig: A. Deichert nachf. (G. Böhme 1909), pp. 65 sq.

(5) إن الهوامش وكل ما هو غير مكتوب بأحرف غليظة ليس ضرورياً إلا بالنسبة إلى المتخصصين.

(6) Georges Davy, *La Foi jurée*, travaux de l'année sociologique (Paris: F. Alcan, 1922). =

يبدو أنه لم يوجد قط - لا في العهد القريب ولا في المجتمعات التي عادةً ما نحشرها كلها وبشكل غير موفق في خانة المجتمعات البدائية أو الأقل تطوراً - أي شيء يشبه ما نسميه الاقتصاد الطبيعي(7). وهناك حتى من يرتكب خطأً غريباً لكنه شائع، فيختار نصوص كوك (Cook) المتعلقة بالتبادل والمقايضة العينية عند البولينيزيين(8) لتصنيف هذا النمط من الاقتصاد، لكننا سنرى أن دراستنا لهؤلاء البولينيزيين بالذات ستبين كم أن هؤلاء بعيدون، على المستوى القانوني والاقتصادي، عن حالة الحياة الطبيعية.

= انظر أيضاً الإشارات البيبليوغرافية لموس: Marcel Mauss, «Une forme ancienne de contrat chez les Thraces,» *Revue des Etudes grecques*, vol. 34 (1921), et Raymond Lenoir, «Sur l'institution du potlatch,» *Revue Philosophique*, vol. 47, no. 2 (1924).

(7) Felix Somlo, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, Instituts Solvay. Travaux de l'Institut de sociologie. Notes et mémoires; 8 (Bruxelles: Misch et Thron, 1909).

لقد أجرى السيد م. ف. سوملو (Somlo) مناقشة جيدة لهذه الوقائع، وأعطى عنها كذلك فكرة جيدة، حيث بدأ في الصفحة 156 يسير في الطريق نفسه الذي سنسير فيه نحن الآن.

(8) لقد قدَّم غريبرسون (Grierson) حججاً ضرورية للقضاء على هذه الفكرة المسبقة، وكذا الأمر بالنسبة إلى موسكوفسكي (Moszkowski)، لكن هذا الأخير يعتبر أن السرقة ظاهرة بدائية، ويخلط إجمالاً بين حق الأخذ والسرقة: Philip J. Hamilton Grierson, *The Silent Trade; A Contribution to the Early History of Human Intercourse* (Edinburgh: W. Green, 1903). Max Moszkowski, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker* (Jena: G. Fischer, 1911).

ويمكننا أن نستفيد من عرض فون برون (Von Brun) الجيد لوقائع الحياة الماورية (Maori) حيث يخصص فصلاً للتبادل: Waclaw von Brun, *Die wirtschaftsorganisation der Maori auf Neuseeland*, Beiträge zur kultur- und universalgeschichte; 18 hft (Leipzig, 1912).

وأخيراً الأعمال الشمولية حول اقتصاد الشعوب التي تصنف أنها بدائية لكوبر، وهي جيدة خاصة بالنسبة إلى عرض مذاهب التفكير في هذه المسألة: Koppers, «Ethnologische Wirtschaftsordnung,» *Anthropos* (1915-1916), pp. 611 à 651, 971 à 1079.

في الأشكال الاقتصادية والقانونية التي سبقتنا، لا يمكننا أبداً أن نرصد - إن صح التعبير - وجود تبادل بسيط للممتلكات وللثروات وللمنتوجات من خلال أعمال بيع وشراء تتم بين أفراد. إذ إن الذين يلزمون بعضهم بعضاً خلال عمليات التبادل وإبرام العقود ليسوا أفراداً بل مجموعات(9)، والأشخاص الذين يحضرون عمليات إبرام العقود يمثلون شخصيات معنوية: إنها عشائر وقبائل وعائلات تتواجه وتتعارض في الميدان بشكل جماعي أو عن طريق رؤسائها أو بالطريقتين معاً(10).

---

(9) بعد نشرنا لآخر أعمالنا لاحظنا، بالنسبة إلى أستراليا، بداية تبادل خدمي يجمع بين قبائل وليس بين فروع قبائل وعشائر، خاصة بمناسبة الموت. ويوجد لدى الكاكادو في مناطق الشمال حفل تأبين ثالث يجري بعد اليوم الثاني، وخلال هذا الحفل يقوم الرجال بما يشبه البحث القضائي، ليحددوا - ولو بشكل وهمي وسحري - مَن المتسبب في الموت. ولكن عكس ما يحدث عند أغلب القبائل الأسترالية لا يحدث أي عمل انتقامي، إذ يكتفي الرجال بجمع رماحهم وبتحديد ما يطالبون به كدية، وفي اليوم التالي تؤخذ هذه الرماح إلى قبيلة أخرى، مثلاً اليوموريو، حيث يفهم بوضوح ما هو المطلوب. وهناك توضع الرماح في حزم حسب أصحابها، ووفق تعريفة معروفة مسبقاً توضع الأشياء المطلوبة مقابل حزم الرماح، ثم يحمل كل الأشياء إلى الكاكادو: Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia* (London: Macmillan, 1914), p. 247.

لقد ذكر السيد بالدوين (Baldwin) أن هذه الأشياء يمكن أن تستبدل من جديد مقابل رماح، وهو ما لا يفهمه بوضوح حسب قوله، بل إن السيد بالدوين يجد صعوبة في فهم العلاقة بين عمليات التأبين والتبادل، ويضيف أن «السكان الأصليين ليس لديهم أي فكرة عن هذا». لكن الأمر يبدو لنا سهل الفهم: إن هذه العملية تمثل ما يشبه التركيبة القانونية الدائمة التي تعوض السلوك الانتقامي، وهي في الأصل تعوض السوق القبلي. إن هذا التبادل للأشياء يمثل في الوقت ذاته تبادلاً للضمانات ولعهود السلم والتآزر أثناء الرزايا، كما يحدث ذلك في أستراليا بين العشائر والعائلات المتصاهرة والمتحالفة عن طريق الزواج. الفرق الوحيد أن استعمال هذه الطريقة يجري بين قبائل.

(10) حتى بندار (Pindare)، الذي هو من أواخر الشعراء، فإنه يقول: (υεαζα γαμβρω πρωπζυω ωζαωθευ ωζααδε, Olympique VIII, 4). وكل هذا المقطع يوحي بوجود النظام القانوني الذي سنقوم بوصفه. إن مسائل الهدية والثروة والزواج والشرف والحظوة والتحالف، والطعام المشترك والشراب المُهدى، وحتى الغيرة التي يستفزها الزواج، كلها توجد في مضمون هذه العمليات بكلمات دالة تستحق التعليق.

ومن ناحية أخرى، لا يتبادل هؤلاء أملاكاً وثروات فقط، كالأثاث والعقارات والأشياء النافعة اقتصادياً، فما يتبادلونه هو قبل كل شيء مجاملات ومآدب وطقوس وخدمات عسكرية ونساء وأطفال ورقصات وحفلات ومعارض، حيث لا يحتل السوق إلا فترة زمنية محددة، وحيث لا يمثل انتقال الثروات إلا بنداً من بنود عقد أكثر شمولية واستمراراً. أخيراً، ورغم أن هذه الخدمات والخدمات المضادة تجري طوعاً وتأخذ شكل الخدمات والهدايا، فإنها في الواقع تأخذ طابعاً إلزامياً يكاد يخضع لمنطق الحرب الخاصة أو العامة. إننا نقترح أن نطلق على كل هذا اسم **نظام الخدمات الكلّية**. ويتجسد المثال النموذج لهذه المؤسسات في التحالف بين أقسام القبائل في أستراليا أو في الشمال الأميركي بصفة عامة، حيث الطقوس والزواج والإرث وروابط الحقوق والمنافع والرتب العسكرية والكهنوتية متكاملة وتفترض التعاون بين قسمي القبيلة. وعلى سبيل المثال، تكون الألعاب محددة بشكل خاص بهذا النظام[11]، فتلنغيت (Tlingit) وهايدا (Haïda)، وهما قبيلتان من شمال الغرب الأميركي، تعبّران بشكل قوي عن هذه الممارسات بقولهما إن «العشيرتين تتبادلان الاحترام» (من خلال هذه الألعاب)[12].

(11) إن قواعد اللعب جديرة بالملاحظة لدى قبائل (Omaha) راجع: Alice C. Fletcher et Francis La Flesche, «Omaha Tribe,» *Twenty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1905-1906* (Washington, DC: Government Printing Office, 1911), pp. 197 et 366.

(12) لاحظ كراوز (Aurel Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, pp. 234 et suiv.) هذه الخاصية في الحفلات والطقوس والعقود التي وصفها دون أن يعطيها اسم البوتلاتش، كما إن بورسان وبورتر لاحظا هذه الخاصية التي تظهر في التعظيم المتبادل للبوتلاتش مستخدمين هذا الاسم: Boursin, in: Robert P. Porter, ed., *Report on Population and Resources of Alaska at the Eleventh Census: 1890* (Washington: Gov. Printing Office, 1893), pp. 54-66. et Porter, ed., Ibid., p. 33. =

بيد أن هاتين القبيلتين من شمال الغرب الأميركي، وكذا الأمر في كل أنحاء هذه الجهة، تعرفان شكلاً من أشكال الخدمات الكلّية، من المؤكد أنه خاص ولكنه متطور ونادر نسبياً. إننا نقترح تسميته «البوتلاتش» (Potlatch)، تماماً كما يفعل المؤلفون الأميركيون الذين يستخدمون الآن اسم شينوك (Chinook) بعدما أخذ مكانه في اللغة اليومية للبيض والهنود في فانكوفر (Vancouver) في ألاسكا. إن مدلول كلمة بوتلاتش هو أساساً «أطعم» و«استهلك»[13].

والقبائل التي تهمنا ثرية جداً، وهي تعيش في الجزر أو على الشاطئ أو بين لي روشوز (Les Rocheuses) والشاطئ، وتقضي شتاءها في احتفال مستمر: ولائم ومعارض وأسواق تشكل في الوقت ذاته اجتماعاً رسمياً وفخماً للقبيلة. وخلال ذلك تكون هذه الأخيرة منظمة بحسب البنية التراتبية لمجموعات التآخي التي تتشكل منها،

= لكن السيد سوانتن (Swanton) هو الذي كان أفضل من لاحظ ذلك: John R. Swanton, *Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians*, 26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1904-1905 (Washington, DC: Government Printing Office, 1908), p. 345.

انظر أيضاً ملاحقنا في: *Année Sociologique*, t. XI, p. 207,

وملاحظات دافي في: Davy, *La Foi jurée*, p. 172.

(13) حول معنى كلمة بوتلاتش، انظر: Barbeau, «Le Potlatch,» *Bulletin de la Société de Géographie du Québec*, vol. III (1911); Davy, Ibid., p. 162.

لكن لا يبدو لنا أن هذا المعنى أصلي، فبواس (Boas) يشير إلى أن كلمة بوتلاتش تعني، ولكن في لغة كواكيوتل (Kwakiutl) وليس شينوك، المطعم أو الساحة التي يتناول فيها الطعام حتى الشبع: Franz Boas and George Hunt, «Kwakiutl Texts, Second Series,» *Jesup North Pacific Expedition*, vol. 10, partie 1 (1906), p. 43, n. 2; Ibid., vol. III, pp. 255, 517, s.v. Pol.

بيد أن المعنيين الذين تشير إليهما كلمة بوتلاتش، الهبة والطعام، ليسا متعارضين، إذ إن الشكل الأساسي للخدمة هنا هو التغذية، نظرياً على الأقل. بالنسبة إلى هذا المعنى انظر لاحقاً.

ووفق تركيبتها من المجتمعات السرية التي كثيراً ما تتداخل مع الأولى ومع العشائر. وفي هذا الإطار يتداخل كل شيء: العشائر والزواج وحصص التلقين الشامانية[*] (Shamanisme) وعبادة كبار الآلهة، ومختلف أنواع الطوطم أو الأجداد المشتركين أو الفرديين في العشيرة. ويختلط كل شيء ليشكل شبكة متداخلة من الطقوس والخدمات القانونية والاقتصادية، ومن الأعمال التي تثبت المراتب السياسية في مجتمع الرجال وداخل القبيلة والأحلاف القبلية وحتى على مستوى أشمل[14]. ولكن ما هو جدير بالملاحظة بخصوص هذه القبائل هو مبدأ الخصوصية والمنافسة الشديدة الذي يهيمن على ممارساتها في هذا المجال، إذ تصل الأمور إلى حد فناء الرؤساء والنبلاء الذين يواجهون بعضهم بعضاً، كما تصل إلى حد الإفناء الباذخ والخالص[15] لكل الثروات التي جمعت، وذلك من أجل دفع الرئيس المنافس ـ الذي هو في الوقت ذاته شريك (عادة جد أو

(*) ظهرت هذه العبارة في القرن الثامن عشر. وهي مبنية على كلمة «شامان» المقتبسة من شعوب التونغوز في سيبيريا الذين ينادون معلمهم الديني بهذا الاسم. والشامان هو في الوقت ذاته كاهن ومشعوذ وساحر وعراف، وهو يشغل دور الوسيط بين الناس والأرواح، كما يقيم علاقة مميزة مع الطبيعة والحيوانات. انظر: **معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا**، تحت إشراف بيار بونت وميشال إيزار (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع؛ [الجزائر]: المعهد العالي العربي للترجمة بالجزائر، 2006).

(14) الجانب القانوني في البوتلاتش هو ما درسه السيد آدم (Adam) في مقالاته بـ: *Zitschr. F. vergleich Rechtswissenschaft*, 1911 et suivante, et *Festschrift* à Seler, 1920.

ودافي في: Davy, *La Foi jurée.*

أما الجانبان الديني والاقتصادي فهما ليسا بأقل أهمية، ويجب أن يدرسا بالعمق نفسه. إن الطابع الديني للأشخاص المنخرطين في هذه الممارسات وكذا الأمر بالنسبة إلى الأشياء المتبادلة أو التي جرى إفناؤها، ليس غريباً عن العقود ذاتها أو على القيم المتعلقة بها.

(15) يقول هايدا: «قتل الثروة».

صهر) ـ إلى الانسحاب. وحينما نتحدث عن خدمات كلِّية، فذلك يعني أن العشيرة هي التي تبرم عقود الخدمات للجميع، في كل ما تملكه وما تفعله، من خلال رئيسها[16]. لكن هذه الخدمة تأخذ عند الرئيس طابعاً تنافسياً واضحاً، وهي ربوية باذخة بالأساس، وما يحدث خلالها هو قبل كل شيء صراع بين نبلاء بغية تثبيت وضع تراتبي بينهم تنتفع منه العشيرة لاحقاً.

نقترح إذاً أن نخصص اسم البوتلاتش لهذا النوع من المؤسسات، ويمكن أن نسمي ذلك بأكثر دقة وأقل خطر، ولكن بعبارة أطول «الخدمات الكلِّية من النوع التصارعي».

إلى حد الآن لم نعثر على أمثلة لهذه المؤسسة إلا عند قبائل شمال الغرب الأميركي، ولدى بعض القبائل التي تقطن جزءاً من الشمال الأميركي في ميلانيزيا وبابوازي[17] (Papouasie). أما في بقية العالم، في أفريقيا، وبولينيزيا، وماليزيا، وفي أميركا الجنوبية، وفي بقية أميركا الشمالية، فإن أساس التبادل بين العشائر والعائلات لايزال من النوع الأولي للخدمات الكلِّية. بيد أن كثيراً من البحوث المعمقة بيّنت الآن أن هناك عدّة أشكال وسيطة بين هذه المبادلات التي تخضع للتنافس الحاد ولمنطق إفناء الثروات كما هو الحال في شمال

(16) يتجاوز مجال البوتلاتش قبائل شمال الغرب الأميركي، وفي الحقيقة يجب اعتبار «احتفال الطلبات» لدى الإسكيمو في ألاسكا شيئاً آخر غير ما يمكن اعتباره تقليداً للقبائل الهندية المجاورة، انظر الفقرات اللاحقة.

(17) انظر ملاحظاتنا في: *Ann. Soc.*, t. XI, p. 101 et t. XII, pp. 372-374, et *Anthropologie* (1920) (C. R. des séances de l'Institut Français d'Anthropologie).

من ناحية أخرى سجل السيد لونوار (Lenoir) حالتين واضحتين للبوتلاتش في أميركا الجنوبية: Raymond Lenoir, «Expéditions maritimes en Mélanésie,» *Anthropologie*, tome XXXIV (septembre 1924).

الغرب الأميركي وفي ميلانيزيا وفي مناطق أخرى، حيث المزاحمة أقل حدة والمعنيون بالعقود يتنافسون من خلال تقديم الهدايا: ونحن من جانبنا أيضاً نتنافس الآن من خلال هدايانا في رأس السنة، ومن خلال ولائمنا وأعراسنا وضيافاتنا البسيطة، ونحس بأننا ملزمون بأن نأخذ بثأرنا[18] - مثلما يقول الألمان (revanchieren) - من خلال ذلك. وقد لاحظنا أيضاً وجود هذه الأشكال الوسيطة في العالم الهندو - أوروبي القديم وخاصة عند لي تراس[*] (Les Thraces)[19].

هناك عدة مواضيع - قواعد وأفكار - يضمها هذا النوع من القانون والاقتصاد، وأهم الآليات التي تسيره هي بطبيعة الحال تلك التي تفرض الرد على الهدية بالهدية. وفي الواقع ليس هناك من مكان آخر غير بولينيزيا يتبدى فيه المنطق الأخلاقي والديني للطابع الإلزامي لهذه العملية، فلنبادر إذاً إلى دراستها بصفة خاصة وسنعرف بوضوح ما هي القوة التي تدفع باتجاه فرض الردّ على الهدية بالهدية وتنفيذ العقود الفعلية بصفة عامة.

(18) Richard Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen,) 1912-), t. III, p. 8,
وهو قد استعمل هذه الكلمة.

(*) قبائل سكنت قديماً الجنوب الشرقي للبلقان وبعض المناطق الآسيوية القريبة.

(19) *Revue des Études Grecques*, t. XXXIV (1921).

الفصل الأول

الهبات المتبادلة وإلزامية ردها (بولينيزيا)

I

الخدمات الكلِّية، الأملاك الرحمية مقابل الأملاك الذكورية (ساموا)

في البحوث التي اهتمت بتوسع نظام الهبات التعاقدية، اعتُقِد لمدة طويلة أن لا وجود للبوتلاتش بحد ذاته في بولينيزيا، فالمجتمعات البولينيزية التي تقترب فيها مؤسسات التبادل بشكل كبير من البوتلاتش لا يبدو أنها قد تجاوزت نظام «الخدمات الكلِّية» ومستوى العقود الدائمة بين العشائر التي تجعل من نسائها ورجالها وأطفالها وطقوسها... إلخ مُلكاً عاماً. كما إن الوقائع التي درسناها، خاصة في ساموا، ومنها تبادل الرؤساء للحُصُر المزركشة خلال حفلات الزواج، لا تبدو أنها تجاوزت هذا المستوى[1]، فعنصر التنافس والإفناء والتصارع يبدو غائباً هنا، رغم أن ميلانيزيا لم تكن

(1) درس دافي هذه المبادلات في ما يخص الزواج وعلاقته بالعقد، وسنرى أن هذه المبادلات أكثر اتساعاً في الواقع: Georges Davy, *La Foi jurée*, travaux de l'année sociologique (Paris: F. Alcan, 1922), p. 140.

خالية من ذلك. وأخيراً يبدو من خلال هذه البحوث أن عدد الوقائع التي تعنينا قليل جداً، بيد أننا سنكون منذ الآن أقل حدة في النقد، ذلك أن نظام الهدايا التعاقدية في ساموا يتجاوز في الواقع بكثير ظاهرة الزواج، وهو يرافق الأحداث الآتية: ولادة الأطفال[2]، والختان[3]، والأمراض[4]، وبلوغ الفتيات سن الإنجاب[5]، وشعائر الدفن[6]، والتجارة[7].

وإضافة إلى هذا، هناك عنصران أساسيان يتعلقان بالبوتلاتش في حد ذاته وقع تأكيد حضورهما بكل وضوح:

(2) George Turner: *Nineteen Years in Polynesia*, p. 178; *Samoa, a Hundred Years ago and Long before*, pp. 82 sq.; John B. Stair, *Old Samoa...*, p. 175.

(3) Augustin Krämer, *Die Samoa-inšeln. Entwarf einer monographie mit besonderer berücksichtigung Deutsch-Samoas*, t. II, pp. 52-63.

(4) Stair, *Old Samoa...*, p. 180; Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 225; *Samoa*, p. 142.

(5) Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, p. 184; *Samoa*, p. 91.

(6) Krämer, *Die Samoa-inseln. Entwarf einer monographie mit besonderer berücksichtigung Deutsch-Samoas*, t. II, p. 105; Turner, *Samoa, a Hundred Years ago and Long before*, p. 146.

(7) Krämer, ibid, t. II, pp. 96 et 363.

إن الحملة التجارية المسماة «**والاغا**» (انظر: «Walaga,» Nouvelle Guinée) تقترب فعلاً من البوتلاتش الذي هو من خصائص مثل حملات كهذه في الأرخبيل الميلانيزي المجاور. ويستعمل كريمر (Krämer) الكلمة الألمانية «Gegengeschenk» (الهدية المقابلة) للحديث عن مبادلة «أولوا» (Oloa) مقابل «تونغا» (tonga)، وهو ما سنتحدث عنه بدورنا. وفضلاً عن ذلك يجب أن لا نسقط في تهويلات الإثنوغرافيين الإنجليز من مدرسة ريفرس (Rivers) وإليوت سميث (Elliot Smith)، وكذا الأمر مع الإثنوغرافيين الأميركيين الذين لا يرون - سيراً على خطى السيد بواس - في نظام البوتلاتش الأميركي سوى انتشار مؤسسات من مكان إلى آخر، خاصة عندما لا تنقل الحركة التجارية القوية الأشياء فقط، بل أيضاً طرق تبادلها. وفي البحوث التي سنشير إليها لاحقاً توقف السيد مالينوفسكي عند مجرد الإحساس بهذا الأمر. انظر حول مؤسسات كهذه (ميلانيزيا وشمال الغرب الأميركي): Lenoir, «Expéditions maritimes en Mélanésie».

عنصر الشرف والهيبة و«مانا» (Mana) الذي تمنحه الثروة[8]، وعنصر الإلزامية المطلقة لمبدأ رد الهبة مخافة خسارة «مانا»، هذه السلطة وهذا الطلسم وهذا المصدر للثروة الذي هو السلطة نفسها[9].

من ناحية أولى، وهذا ما يقوله لنا تورنر (Turner): «لا يخرج الزوج والزوجة أكثر غنى من حفلات ولادة الأطفال الجدد، حيث يجري تبادل «أولوا» مقابل «تونغا»، أي الأملاك الذكورية مقابل الأملاك الأنثوية[*]، لكنهما يكونان راضيين برؤية ما يعتبرانه شرفاً عظيماً لهما: وهو تكدس الثروات لديهما بمناسبة الولادة»[10]. ومن ناحية أخرى يمكن لهذه الهبات أن تكون إلزامية ودائمة، لكن دون خدمات مقابلة غير تلك التي تنشأ عن التقليد الحقوقي الذي يحكمها. وهكذا، فإن الطفل الذي تتسلمه الأخت من أخيها لتتولى تربيته، هي وزوجها الذي هو صهر والد الطفل وفي الوقت ذاته خال هذا الأخير[**]، يسمى هو في حد ذاته «تونغا»، أي ملك

(8) لاحظ عدة باحثين التنافس الذي يجري بهذا الشأن بين عشائر ماوري (Maori)، خاصة أثناء الحفلات، مثل: S. Percy Smith, *Journal of the Polynesian Society*, vol. XV (1906), p. 87.

(9) السبب الذي جعلنا لا نتحدث في هذه الحالة عن البوتلاتش بحصر المعنى - تابع ذلك لاحقاً في هذا البحث - هو أن الطابع الربوي للخدمات المضادة غائب: إن عدم رد الهدية، كما سنرى ذلك في القانون الماوري، يؤدي إلى فقدان «مانا» أو كما يقول الصينيون فقدان «الوجه» ولدى الساموا يفرض مبدأ قبول الهبات وردّها المبدأ العقابي نفسه.

(*) يتردد مارسيل موس بعض الشيء بين «رحمية» و«أنثوية». وفي الوقت الذي كان المؤلف يكتب فيه قد تكون الكلمتان مترادفتين ثقافياً، لكن الحالة تغيرت الآن فوجب التنبيه.

(10) Turner: *Nineteen Years in Polynesia*, p. 178. Samoa, p. 52.

من ناحية أخرى يعد موضوع الإفلاس والشرف أساسياً في بوتلاتش شمال الغرب الأميركي، انظر: Robert P. Porter, ed., *Report on Population and Resources of Alaska at the Eleventh Census: 1890* (Washington: Gov. Printing Office, 1893), p. 34.

(**) يمكن هذا في الحالة التي يجري فيها تبادل متساوق للنساء بين عائلتين.

رحمي[11]. بيد أن هذا الطفل يمثل في الوقت نفسه «القناة التي تستمر في جلب الثروات المحلية[12] «تونغا» من عائلته الأصلية إلى هذه العائلة. ولكن في المقابل يمثل هذا الطفل بالنسبة إلى والديه الطبيعيين الوسيلة التي تساعدهما على الحصول على الثروات الخارجية[*] «أولوا»، التي تأتي إليهما من الوالدين بالتبني، وذلك مادام الطفل حياً». «. . . إن هذه التضحية بالروابط الطبيعية تساعد على خلق عمليات تبادل الثروات المحلية بالأجنبية». وفي مجمل الأحوال، فإن هذا الطفل الذي هو ثروة رحمية يمثل الوسيلة التي تمكن من مبادلة ثروات العائلة الرحمية بثروات العائلة الذكورية. ويكفي هنا أن نلاحظ أنه مادام الطفل يعيش في منزل خاله فإنه يتمتع بحق العيش هناك، وبالتالي بحق التمتع بكل ثرواته. ويبدو لنا هذا النظام المعروف بـ «Fosterage» قريباً جداً من المبدأ العام المعترف به في ميلانيزيا[13]، والقاضي بحق ابن الأخت في ثروات خاله. ولا

(11) يطلق تورنر على هذا الطفل اسم المتبنى، لقد أخطأ، فالكلمة المستعملة هي بالتحديد «Fosterage» [في التقليد الإيرلندي القديم تعني الكلمة أن تتولى عائلة ما تربية طفل عائلة أخرى حتى البلوغ، وهو ما يخلق بينهما رابطة اجتماعية قوية]، وهي تعني الرعاية والتربية التي يتلقاها الطفل خارج بيت الوالدين، مع توضيح دقيق وهو أن هذه الكلمة تعني أيضاً نوعاً من العودة إلى عائلة الرحم، بما أن الطفل يتربى في بيت أخت والده وفي الواقع في بيت خاله زوج عمته. ويجب أن لا ننسى أن ما يسري في بولينيزيا هو قرابة تصنيفية مزدوجة: أنثوية وذكورية. انظر ملاحظاتنا حول عمل إلسدون: Elsdon Best, «Maori Nomenclature,» *Année Sociologique*, t. VII, p. 420.

وكذلك ملاحظات دوركهايم: Emile Durkheim, *Année Sociologique*, t. V, p. 37.

(12) Turner: *Nineteen Years in Polynesia*, p. 179; *Samoa, a Hundred Years ago and Long before*, p. 83.

(*) من خارج العشيرة.

(13) انظر ملاحظاتنا في: Le *vasu* fijien, in: *Procès - Verbaux de l'I.F.A.*, in: *Anthropologie* (1921).

ينقص هذا النظام لكي نقول إنه بوتلاتش إلا المنافسة والصراع والإفناء.

ولكن لنتوقف عند كلمتي «أولوا» و«تونغا»، ولنحفظ بالأحرى الثانية، إنهما تشيران إلى الممتلكات الغالية والدائمة، خاصة الحُصُر التي تُهدى في الزواج[14]، التي ترثها عادة البنات اللواتي ينجبهنّ هذا الزواج، وكذلك إلى الأوسمة وأنواع الطلاسم التي تنتقل عبر النساء إلى العائلات الجديدة التي يتم تكوينها، بشرط الرد[15]. وهي في الجملة أنواع مختلفة من الممتلكات الثابتة. أما «أولوا»[16] فهي تشير في الجملة إلى أشياء - معظمها أدوات - تعود ملكيتها إلى الرجل، وهي أساساً مجموعة أثاث. وفي الوقت الحاضر تطبق هذه المفردة حتى على الأشياء التي يجري تبادلها مع البيض[17] [الذين وفدوا إلى

(14) Krämer, *Somao Inseln*, s. v. *toga*, t. I, p. 482; t. II, p. 90.

(15) Ibid, t. II, p. 296; cf. p. 90 (toga = Mitgift); p. 94 échange des *Oloa* contre *Toga*.

(16) يقول فيوليت (Violette) بهذا الخصوص وبطريقة جميلة: «ثروات البلد التي تتألف من الحُصُر الجيدة و«أولوا»، ثروات مثل المنازل والقوارب والأقمشة والبنادق» كما إنه يشير إلى «أوا» (oa) وهي تعني ثروات وممتلكات تتضمن كل الأشياء التي تأتي من الخارج: Louis Violette, *Dictionnaire samoa-francet franc*, p. 194, col. 2.

انظر أيضاً: Krämer, *Die Samoa-inseln. Entwarf einer monographie mit besonderer berücksichtigung Deutsch-Samoas*, t. I, p. 477.

(17) Turner, *Nineteen Years in Polynesia*, pp. 179, 186.

ويخلط تريغير (Tregear) بين الممتلكات التي تحمل هذا الاسم وتلك التي تحمل اسم «أولوا»، وهذا بطبيعة الحال مجرد عدم انتباه: Edward Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, p. 468.

وتصف مجلة **إلا** (*Ella*) «آي تونغا» (ie Tonga)، وهي الحصر، كالآتي: «إنها تمثل الثروة الرئيسة لدى السكان الأصليين، وهي تستعمل في الماضي كأداة نقدية في عمليات انتقال الأملاك وفي الزواج وفي مناسبات المجاملة الخاصة، وتحتفظ بها العائلات بوصفها مخزوناً جماعياً، «ثروات معوضة» (Heirloms). وثروة الحدود «آي» معروفة ولها قيمة كبيرة باعتبارها كانت مملوكة لبعض العائلات الشهيرة».

المنطقة]، ولا يمثل ذلك بطبيعة الحال سوى امتداد متأخر لمعنى الكلمة. كما إنه بإمكاننا تجاهل ترجمة تورنر (Turner) لهاتين الكلمتين: «أولوا - خارجي» و«تونغا - محلّي». إنها خاطئة وناقصة إذا لم تكن عديمة الجدوى، لأنها توحي بأن الممتلكات المسماة «تونغا» أكثر التصاقاً بالأرض[18] وبالعشيرة وبالعائلة وبالشخص من ممتلكات أخرى تسمى «أولوا».

ولكننا حينما نوسع حقل ملاحظتنا تأخذ فكرة «تونغا» حالاً مدى أكثر اتساعاً. إن مضمونها اللغوي يحيل في الماوري والتاهيتي والتونغان (Tongan) ومنغاريفان (Mangarevan) إلى كل ما هو ملك بمعناه الحصري، إلى كل ما يحقق الغنى والقوة والتأثير، إلى ما يمكن مبادلته ويمكن أن يكون موضوع تعويض[19]. إنها حصرياً الكنوز وأنواع الطلاسم والأوسمة والحصر والأصنام المقدسة، وأحياناً حتى التقاليد والعبادات والطقوس السحرية. إننا نلتقي هنا

= Rev. Samuel Ella, «Polynesian Native Clothing,» *Journal of the Polynesian Society*, vol. 8, no. 3 (September 1899), p. 165.

انظر: Turner, *Samoa, ą Hundred Years ago and Long before*, p. 120.

والجدير بالملاحظة هو أن هذه التعابير لها ما يقابلها في ميلانيزيا وأميركا الشمالية وفي فولكلورنا كما سنرى ذلك لاحقاً.

(18) Krämer, *Die Samoa-inseln. Entwarf einer monographie mit besonderer berücksichtigung Deutsch-Samoas*, t. II, pp. 90, 93.

(19) انظر: Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, Ad verb. Taonga:

في اللغة التاهيتية: تاتاوا (Tataoa)، تعني إعطاء الملكية، فاتاوا (Faataoa)، تعني تعويض الملكية، في الماركيز (Marquises) تايتاي «يستجلب الهدايا»، تيوتاي - تاي: «هدايا معطاة»، «هدايا وثروات محلية مقدمة من أجل الحصول على ثروات خارجية»: Pierre Adolphe Lesson, *Les Polynésiens: Leur origine, leurs migrations, leur langage*, t. II, p. 232.

جذع الكلمة هو تاهو (Tahu): Max Radiguet, *Les Derniers sauvages*, p. 157.

بفكرة الملكية - الطلسم التي نحن واثقون من أنها منتشرة في كل العالم الماليزي - البولونيزي، وحتى في المحيط الهادئ بأكمله[20].

II
روح الشيء المُهدى (ماوري)

تقودنا الملاحظة السابقة إلى معاينة أمر في غاية الأهمية: ترتبط الأشياء «تاونغا»[*]، على الأقل في النظرية القانونية والدينية الماورية، بشكل قوي بالشخص وبالعشيرة وبالأرض. إنها الحاملة «مانا» ولقوته السحرية والدينية والروحية. وفي قول مأثور، سجله لحسن الحظ السيدان ج. غراي[21] (G. Grey) وتشارلز أوليفر دايفس[22] (Ch. O. Davis)، ينتظر من هذه الأشياء أن تدمر الشخص الذي قبلها، ومعنى ذلك أنها تحمل في ذاتها هذه القدرة على الفعل في حالة لم يُراعَ الحق وخصوصاً الواجب في ردّ الهديّة.

لقد استشف صديقنا المأسوف عليه هرتز (Hertz) أهمية هذه الظواهر، فكتب بعفويته المؤثرة هذه الملاحظة: «للدافي وموس» (Davy et Mauss) يقول كولنزو[23] (Colenso): «كان لهم نوع من نظام التبادل أو بالتحديد نظام من الهدايا يقضي بأن هذه الأخيرة يجب أن ترد أو تخضع لاحقاً للتبادل». مثلاً يقع تبادل السمك

(20) انظر: Marcel Mauss, «Les Origines de la notion de monnaie,» *Anthropologie* (1914) (*Procès - Verbaux de l'I.F.A.*),

باستثناء الوقائع الزنجية والأميركية كل الوقائع المذكورة هنا تنتمي إلى هذا المجال.

(*) يستخدم المؤلف كلمة تونغا وتاونغا بالمعنى نفسه.

(21) Grey, *Proverbs*, p. 103 (trad., p. 103).

(22) C. O. Davis, *Maori Mementoes*, p. 21.

(23) Hertz, *Transactions of New-Zeland Institute*, t. I, p. 354.

المملح مقابل الطيور المخللة والحصُر[24]. وكل هذا يشكل موضوع تبادل بين القبائل أو «العائلات الصديقة من دون أي شروط».

لكن هرتز أضاف أيضاً نصاً ـ وقد وجدته في أوراقه ـ فاتتنا أهميته (موس ودافي)، إذ إنني كنت أعرفه من قبل، وهذا مضمونه:

في ما يخص هاو (hau)، وهو يمثل روح الأشياء، وبالخصوص روح الغابة والطرائد التي تحتوي عليها، يقدم لنا ـ عن طريق الصدفة ـ تاماتي رانايبيري (Tamati Ranaipiri)، وهو أفضل مخبر ماوري اعتمد عليه إلسدون باست (Elsdon Best)، مفتاح المشكلة[25]: «سأكلمكم عن هاو (hau)... هاو ليس الريح التي تهبّ. ليس هذا أبداً، كلا ليس كذلك. افترض أنك تملك شيئاً محدداً (تاونغا)، وأنك تنازلت لي عنه دون ثمن محدد[26]. نحن هنا لا نقيم سوقاً بشأن ذلك. لكن افترض الآن أنني أتنازل عن ذلك الشيء إلى شخص ثالث يقرر بعد مدة أن يتنازل بدوره لغيره عن شيء ما، كتسديد لما سبق أن حصل عليه يوتو[27] (utu)، فيهبني

(24) تنقسم قبائل نيوزيلاندا نظرياً، أي حسب التقليد الماوري ذاته، إلى صيادي سمك وفلاحين وصيادي حيوانات برية، وهم يتبادلون باستمرار منتوجاتهم في ما بينهم: Elsdon Best, «Maori Forest Lore,» *Transactions of the New Zealand Institute*, vol. XLII (1909), p. 435.

(25) Ibid, p. 431, Texte moari, trad., p. 439.

(26) تشير كلمة «هاو» إلى الريح والروح في الوقت نفسه، كما هو الحال بالنسبة إلى الكلمة اللاتينية Spiritus، بل إنها تشير في بعض الحالات إلى روح وسلطة الأشياء الجامدة والنباتية، إذ إن كلمة «مانا» مخصصة للإنسان وللأرواح، وهي هنا أقل استعمالاً للأشياء مما هو الحال في ميلانيزيا.

(27) تعبر كلمة «يوتو» عن رضاء أولئك الذين يأخذون بالثأر، وعلى التعويضات والاستخلاصات والمسؤولية التي تتعلق بذلك، كما إنها تشير إلى الثمن. إنها فكرة مركبة من الأخلاق والقانون والدين والاقتصاد.

شيئاً (تاونغا). إن هذا الشيء (تاونغا) الذي وهبني إياه هو روح (هاو) الخاص بتاونغا الذي وهبتني إياه ووهبته بدوري له. إن مبادلة تاونغا بتاونغا منحتني أنت إيّاه، ضرورية. لن يكون من العدل (تايكا) أن أحتفظ أنا بما حصلتُ عليه من تاونغا، سواء كان مستحبّاً (rawe) أو كريهاً (kino). إنني ملزم بالتنازل لك عنه لأنه يمثل هاو[28] تاونغا الذي منحتني إياه، فإذا ما احتفظت بتاونغا الثاني لنفسي يمكن أن يصيبني منه مكروه حقيقي، حتى أنه قد يسبب لي الموت. إن هذا هو هاو، هاو الملكية الشخصية، هاو تاونغا، هاو الغابة (يكفي حول هذا الموضوع).

يحتاج هذا النص الأساسي إلى بعض التعليقات. إنه ماوري صرف ومشبع بفكر ديني وقانوني غير دقيق ـ عقائد «بيت الأسرار»، رغم أن بعض مقاطعه تتمتع أحياناً بوضوح مدهش، وهو لا يوفر لنا إلا فكرة غامضة واحدة: تدخل طرف ثالث [في العملية المذكورة]. بيد أنه يكفي لفهم رجل القانون الماوري أن نعبر عما قاله بالطريقة الآتية: «كل الأشياء تاونغا وكل الأملاك التي تعتبر شخصية لديها هاو، أي قوة روحية. أعطني شيئاً من ممتلكاتك لأعطيه أنا بدوري إلى طرف ثالث يعطيني بدوره شيئاً آخر، وهو يفعل ذلك مدفوعاً بهاو الذي تحتويه هديتي إليه. ومن ناحيتي فأنا مضطر كذلك إلى إعطائك هذا الشيء [الذي حصلت عليه من هذا الطرف الثالث] لأنه علي أن أرد إليك ما هو في الحقيقة نتاج هاو تاونغا الذي منحتني إياه».

بهذا التفسير، لا تتوضح الفكرة وحسب، بل تظهر كإحدى الأفكار الرئيسة في القانون الماوري. إن ما يلزم في الهدية المقبولة والمُبادل بها هو أنها ليست شيئاً جامداً، فحتى عندما يتخلى عنها

(28) He hau: لقد اختصر السيد إلسدون باست في ترجمته هاتين الجملتين، ورغم ذلك فأنا أستعمل هذه الترجمة.

صاحبها الذي يقدمها لغيره في شكل هدية، تظلّ هذه الأخيرة دائماً بمثابة شيء منه. وكما إن المالك يظلّ صاحب حق على السارق، فإن الواهب يظلّ ذا تأثير على متلقي الهدية[29]. ذلك أن تاونغا يظلّ دائماً نشطاً بفضل هاو غابته ومجاله المحلي وأرضه. إن تاونغا مولود محلي بحق[30]، وهاو يلاحق كل من يمتلكه.

---

(29) لقد جمع ر. هرتز (R. Hertz) في عمله حول الخطيئة والتكفير عنها عدداً كبيراً من الوقائع التي تبرهن على صحة هذه الفكرة، وكلها تثبت أن العقاب الذي يتعرض له السارق هو نتيجة الفعل السحري والديني لـمانا، للسلطة التي يظلّ المالك محتفظاً بها على الشيء المسروق. وإضافة إلى ذلك، فإن الشيء المسروق، وهو المحاط بكل الطابوهات وعلامات الملكية، يبقى مشحوناً بـهاو وبالسلطة الروحية. إن هاو هو الذي ينتقم لمالك المسروق ويستولي على السارق ويسحره ويقوده إلى الموت أو يفرض عليه رد ما سرقه. سنعود إلى هذه الوقائع في كتاب هرتز الذي سنستعرض بعضاً من فقراته في الصفحات المخصصة لـ هاو.

(30) نجد ذلك في دراسة هرتز للوثائق التي نشير إليها هنا، وهي خاصة بالماوري. وهذه الوثائق هي في الوقت ذاته طلاسم وحروز ومزارات تسكنها روح العشيرة هابو (Hapu) ومانا المتعلقة بها وكذلك هاو الخاص بأرضها.

والوثائق التي يعرضها السيد إلسدون باست حول هذه النقطة تحتاج إلى تعليق ومناقشة، خاصة تلك التي تتعلق بـ هاو ويتيا (Hau whitia) وكاي هاو (Kai haw) الجديرة بالملاحظة. والمقاطع الأساسية توجد في: Elsdon Best: «Spiritual Concepts of the Maori: Part II,» *Journal of the Polynesian Society*, vol. 10, no. 1 (March 1901), p. 10 (texte maori) et «Spiritual Cọncepts of the Maori,» *Journal of the Polynesian Society*, vol. 9, no. 4 (December 1900), p. 198.

إنه ليس بوسعنا التعامل مع هذه التعابير بالطريقة المثلى، ولكننا نقدم في ما يلي تأويلنا لها: وهو يختلف مع ما يفهمه منها السيد إلسدون باست. يقول هذا الأخير إن hau whitia تعني averted hau، وتبدو ترجمته صحيحة، إذ إن خطيئة السرقة أو عدم تسديد المستحقات أو عدم مقابلة الخدمة بالخدمة، جميعها تمثل سرقة للروح، لهاو، مثلما هو الحال (وهنا يقع الخلط بين مثل هذا الفعل والسرقة) عند رفض التبادل أو تقديم الهدايا. لكن اعتبار hau whitia مرادف لـ Kai hau عند الترجمة مجانب للصواب. ومن المؤكد أن kai hau تشير إلى فعل أكل الروح، وهو مرادف لـ Whanga hau، انظر: Edward Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, s. v. *Kai et Whangai.*

لكن هذه الترادف ليس بسيطاً، لأن النموذج المثالي للخدمة هو الإطعام، Kai، =

وهاو لا يلاحق أول من حصل على الهدية، وعند الاقتضاء الطرف الثالث وحسب، بل كل شخص حصل على تاونغا بمجرد عملية التوارث[31]. وفي الأصل، فإن هاو هو الذي يريد العودة إلى مسقط رأسه، إلى حرمة الغابة والعشيرة والمالك الأصلي. إن تاونغا أو هاو المتعلق به ـ وهذا الأخير يمثل في حد ذاته كائناً فردياً[32] ـ هو الذي يتعلق بهذه السلسلة من المستعملين له، إلى أن يسدد جميع هؤلاء، عن طريق ما لهم من ممتلكات، أي من تاونغا، أو عن طريق عملهم أو تجارتهم أو الولائم والحفلات التي يقيمونها والهدايا التي

= والكلمة تشير إلى هذا النظام من التشارك في الأكل حيث الخطأ أن تبقى مديناً. وهناك أكثر من ذلك: كلمة هاو في حد ذاتها تدخل ضمن هذه الدائرة من الأفكار: يقول ويليامز (Williams) «هاو يعني رد هدية في شكل اعتراف بهدية قبلت سابقاً»: Herbert W. Williams, *A Dictionary of the Maori Language*, p. 23.

(31) نريد هنا لفت الانتباه إلى عبارة Kai-hau-kai كما يشير إليها: Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, p. 116.

إنها تعني رد هدية الطعام التي تقدمها قبيلة إلى أخرى وكذلك الاحتفال (جزيرة الجنوب). إنها تشير إلى أن ما يُرد عن طريق هذه الهدية. وهذا الاحتفال هو في الواقع روح الهدية الأولى الذي يعود إلى نقطة البداية: «طعام هاو بمثابة هاو الطعام». إن في هذه المؤسسات والأفكار خليط من المبادئ التي تعمل مفرداتنا اللغوية الأوروبية على الفصل بينها.

(32) تبدو الهبات تاونغا فعلاً، كمن يتمتع بشخصية تمنحها لهم علاقتهم بالمالكين، دون اعتبار هاو. إن كل تاونغا يحمل اسماً خاصاً به. وحسب أفضل إحصاء، فإن مجموع تاونغا لا يتضمن سوى الأصناف الآتية: اليشب (les pounamu)، وهي أحجار كريمة مشهورة وممتلكات مقدسة للرؤساء والعشائر- عادة تيكى Tiki ـ وهي نادرة ومصقولة جيداً جيداً وذات طابع متفرد. وكذلك الحصُر ومنها النوع المطرز بالأوسمة، مثلما هو الحال في ساموا، ويحمل اسم كوروواي (Korowai) (إنها الكلمة الوحيدة الماورية التي تذكرنا بكلمة أولوا ـ ساموان ـ التي حاولنا دون جدوى أن نجد لها مرادفاً ماورياً. انظر بالنسبة إلى الإحصاء المذكور: Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, p. 360. v. s. *Pounamu*, extrait des mss. De Colenso.

إحدى وثائق ماوري تعطي اسم تاونغا إلى karakia، وهي صياغات سحرية معنونة فردياً ومعتبَرة كطلاسم شخصية قابلة للتوارث: *Journal of the Polynesian Society*, t. IX, p. 126 (trad. p. 133).

يقدمونها، مقابل ما تسلموه أو ما يفوق ذلك. وهذا ما يمنحهم بدورهم (بصفتهم واهبين) السلطة والنفوذ على أول الواهبين الذي يصبح بدوره آخر من يتلقى الهبة. هذه هي الفكرة الرئيسة التي تبدو متحكمة في ساموا ونيوزيلاندا بالدورة الإجبارية للثروات والضرائب والهبات.

إن هذه الظاهرة تضيء لنا نظامَين مهمَّين من الظواهر الاجتماعية في بولينيزيا وحتى خارجها: **أولاً** ندرك طبيعة العلاقة القانونية التي تنتجها عملية انتقال شيء ما، وسنعود إلى ذلك بعد قليل. ومن **ناحية أخرى** سنبين كيف أن هذه الوقائع بإمكانها أن تساعدنا على بناء نظرية شاملة لظاهرة الإلزام. أما الآن، فقد أصبح من الواضح جداً في القانون الماوري أن الرابطة القانونية، الرابطة بالأشياء، هي رابطة أرواح، لأن الشيء ذاته له روح وهو من الروح، ومن ثم فإن إهداء شيء إلى شخص آخر يعني إهداء شيء من الذات، ثم إننا ندرك تالياً طبيعة التبادل عن طريق الهبة، ومن ثم طبيعة كل ما أطلقنا عليه اسم الخدمات الكلّية، ومنها البوتلاتش. سنفهم في إطار هذا النظام الفكري، بوضوح وبطريقة منطقية، أنه من اللازم أن نرد للآخر ما هو في الحقيقة جزء من طبيعته وجوهره، ذلك أن قبول شيء من شخص آخر يعني قبول شيء من جوهره الروحاني، من روحه، وأن الاحتفاظ بذلك الشيء يمكن أن يكون خطيراً وقاتلاً، وهذا ليس فقط لأن ذلك يعد فعلاً غير شرعيّ، بل أيضاً لأن ذلك الشيء الذي يأتي من الشخص الآخر، ليس فقط أخلاقياً، بل جسدياً وروحياً، ذلك الجوهر، ذلك الطعام[33] وتلك الثروات والأثاث أو العقارات والنساء والأبناء والطقوس أو الاحتفالات الجماعية، تضعك تحت تأثير سحري وديني. **أخيراً**، إن الشيء الذي تهبه ليس شيئاً جامداً،

(33) Best, «Maori Forest Lore,» p. 449.

فبفضل حيويته واتخاذه غالباً كياناً متفرداً يسعى هذا الشيء إلى العودة إلى ما يسميه هرتز «موطنه الأصلي»، أو إلى إنتاج ما يعادله لفائدة العشيرة والأرض اللتين جاء منهما.

III

مواضيع أخرى: إلزامية تقديم الهبة وإلزامية قبولها

لكي نفهم تماماً مؤسسة الخدمة الكلّية والبوتلاتش، بقي علينا أن نبحث عن تفسير لمحطتين أخريين تكملان دورتها، فالخدمة الكلّية لا تتضمن إلزامية الرد على الهدايا المقبولة وحسب، بل تفترض أيضاً نوعين آخرين من الإلزام: إلزامية تقديم الهدية من ناحية أولى، وإلزامية قبولها من ناحية ثانية. إن بناء النظرية الكاملة لهذه الأنواع الثلاثة من الإلزام، لهذه المواضيع الثلاثة التي تشكل تركيبة واحدة معقدة، قد يعطينا التفسير العميق والمرضي لهذا النوع من العقود المبرمة بين البولينيزيين. أمّا الآن، فلن نشير إلا إلى الطريقة التي سنعالج بها الموضوع.

يمكننا أن نجد بسهولة عدداً كبيراً من الوقائع تتعلق بإلزامية قبول الهدية، ذلك أن العشيرة والعائلة والرفقة والضيوف ليسوا أحراراً في عدم مطالبتهم بالضيافة[34] وعدم قبولهم للهدايا، وعدم

(34) يمكن أن ندرس في هذا الإطار نظام الوقائع الذي يضعه أهل ماوري في خانة محددة تحت كلمة معبرة هي «احتقار تاهو»، وتوجد الوثيقة الأساسية المتعلقة بذلك في دراسة إلسدون باست: Elsdon Best, «Notes on Maori Mythology,» *Journal of the Polynesian Society*, vol. 8, no. 2 (June 1899), p. 113.

إن تاهو هو الاسم الرمزي للطعام بصفة عامة، إنه تشخيص له. وتستخدم عبارة «koua e tokahi ia tahu» التي تعني «لا تحتقر تاهو» حيال الشخص الذي يرفض الطعام الذي يقدم له. ولكن دراسة المعتقدات الخاصة بالطعام في بلاد الماوري يمكن أن تأخذنا بعيداً، ويكفي القول بأن هذا التأليه، وهذه الأقنمة للطعام مطابق لرونغو (Rongo)، إله =

التبادل التجاري[35]، وفي عدم إبرام عقود التحالف عن طريق المصاهرة وروابط الدم. لقد طوّرت قبائل الداياك (Dayak) نظاماً كاملاً من القانون والأخلاق يتعلق بواجب عدم رفض المشاركة في وليمة تمّ حضورها أو شوهد إعدادها[36].

بيد أن ضرورة تقديم الهدايا ليست أقل أهمية، فدراستها يمكن أن تجعلنا نفهم كيف أصبح الناس يمارسون التبادل. ولن نستطيع الإشارة هنا إلا إلى بعض الوقائع، فرفض تقديم الهبات[37]،

= النبات والسلم، كي نفهم بشكل أفضل العلاقة بين جملة هذه الأفكار: ضيافة، طعام، مشاركة، سلام، تبادل، قانون.

(35) Best, «Spiritual Concepts of the Maori,» p. 198.

(36) Hardeland, *Dayak Wörterbuch*, s.v. indjok, irek pahuni, t. I, pp. 190, 397.

إن الدراسة المقارنة لهذه المؤسسات يمكن أن تتوسع لتشمل كل فضاء الثقافة المالیزية والأندونيسية والبولونيزية، والصعوبة الوحيدة هنا تكمن في التعرف على هذه المؤسسات، وهذا مثال على ذلك: يصف سبنسر سان جون (Spenser Saint-John) تحت اسم «التجارة المفروضة» الطريقة التي يجمع بها النبلاء في دولة بروناي الأتاوة من بيزاياس (Bisayas)، فهم يقدمون لهم هدية من القماش يدفعون ثمنها بعد ذلك إلى مرابي مزيف طيلة عدة سنوات، انظر:

Life in the Forests of the Far East, t. II, p. 42.

إن الخطأ هنا صادر حتى عن الماليزيين المتحضرين أنفسهم، إذ إنهم استغلوا تقليداً قديماً لإخوانهم الأقل تحضراً منهم ولم يعد بمقدورم فهمهم. بيد أننا لن نقدم كل الأمثلة الأندونيسية من هذا النوع.

انظر: C. R. du travail de M. Kruyt, *Koopen in Midden Celebes.*

(37) إن إهمال الدعوة إلى رقصة حرب يعتبر خطيئة، وهو غلطة تحمل في جزيرة الجنوب اسم بوها (Puha). H. T. of Croisilles, «Short Traditions of the South Island of New Zealand,» *Journal of the Polynesian Society*, vol. 10, no. 2 (June 1901), p. 76.

(على أن tahua هي هدية طعام). تتضمن طقوس الضيافة الماورية ما يأتي: دعوة إلزامية لا يجب على الواصل رفضها، كما إنه لا يجب عليه الالتماس أيضاً. عليه أن يتوجه مباشرة إلى منزل الضيافة الذي يختلف باختلاف القبائل المغلقة، دون النظر حوله. وعلى مضيفه أن يحضر له وجبة طعام خاصة، وأن يعامله باحترام، وعند الانتهاء يتقبل الغريب هدية «زاد المسافر» (Edward Tregear, *The Maori Race*, p. 29)، راجع لاحقاً الطقوس المماثلة عن الضيافة الهندوسية.

والإهمال في دعوة الضيوف، مثلهما مثل الامتناع عن الأخذ[38]، هو بمثابة إعلان حرب. إنه يعني رفض التحالف والمشاركة[39]. كما أن تقديم الهبة أمر مفروض على الجميع، لأن المتقبل للهبة يتمتع هو أيضاً بنوع من الملكية على كل ما يملكه الواهب[40]. وهذه الملكية تعبّر عن نفسها وتقدِّم ذاتها بصفتها رابطة روحية. وهكذا فإن الصهر الذي يدين في أستراليا بكل صيده إلى حمْوِه وحماته لا يستطيع استهلاك أي شيء من ذلك أمامهما، خوفاً من أن يسمّم تنفسهما طعامه[41]. ولقد رأينا في ما سبق هذا النوع من الحقوق التي يتمتع

(38) في الواقع ثمة نماذج لازمة بين القاعدتين، كالنماذج بين الخدمات التضادية والمتناظرة التي تفرضها. ثمة قول مأثور يعبر عن هذا المزيج: «من الأفضل تناول طعام نصف مطبوخ (بدل انتظار وصول الغرباء) بدلاً من أن تكون مطبوخة جيداً ووجوب تقاسمها معهم (الغرباء)»: (حكمة رقم 60، Richard Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 132).

(39) كان الرئيس القبلي هيكيمارو (يعني خطأ مارو حسب الأسطورة)، يرفض قبول «الطعام» إلا إذا رآه واستضافه أهل القرية [التي يمر بها]، فإذا مر ركبه من دون أن يراه أحد، وإذا أرسل أهل القرية في إثره راجين منه العودة على خطاه ومشاركتهم الطعام، فإنه يجيب بأن «الطعام لا ينبغي أن يتبع ظهره»، وهو يريد القول من خلال ذلك أن الطعام الذي يهدى إلى «الظهر المقدس لرأسه» (بعد أن يكون تجاوز أحواز القرية) يكون خطيراً على الذين يقدمونه له. ومن ثم جاء القول المأثور «الطعام لا يتبع ظهر هيكيمارو»: Tregear, *The Maori Race*, p. 79.

(40) لقد شرحت قبيلة تورهوي للسيد إلسدون باست هذه المبادئ الميثيولوجية والقانونية (Best, « Notes on Maori Mythology,» p. 113): «عندما يكون على رئيس مشهور أن يزور بلداً يسبقه إليه مانا الخاص به». وهكذا يشرع أهلها في صيد السمك والحيوانات ليحصلوا على طعام شهي. غير أنهم لا يستطيعون صيد أي شيء بسبب أن «مانا» الخاص بهم قد سبقهم إلى الصيد وجعل جميع الحيوانات غير مرئية، بما في ذلك السمك» (بعد ذلك يأتي شرح لعملية تجمد الثلج وتصلبه، (وهو يمثل خطيئة ضد الماء) مما يؤدي إلى وضع الغذاء بعيداً عن يد الإنسان). وفي الواقع يصف هذا التعليق الغامض الحالة التي تؤول إليها أرض الصيادين الذين لا يقومون بكل ما يلزم لاستقبال رئيس عشيرة أخرى، إذ إنهم يكونون في هذه الحالة قد ارتكبوا ذنبا ضد الغذاء (Kaipapa) وتسببوا في تدمير حصادهم وطرائدهم وسمكهم، أي طعامهم.

(41) Ex. Arunta, Unmatjera, Kaitish - Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 610.

بها تاونغا، ابن الأخت في ساموا، وهي مشابهة للحقوق التي يتمتع بها ابن الأخت (vasu) في فيجي[42].

في كل ما رأيناه توجد سلسلة من الحقوق والواجبات المتعلقة بالاستهلاك وبردّ الهبات وقبولها. بيد أن هذا الخليط المكثف من الحقوق والواجبات المتماثلة والمتعارضة يفقد مظهره التناقضي عندما ندرك أن ما يوجد هو قبل كل شيء خليط من الروابط الروحية بين أشياء تكاد تكون أرواحاً وأفراداً وجماعات، تتعامل في ما بينها كما لو كانت أشياء.

إن كل هذه الأشياء لا تعبّر إلا عن شيء واحد يمثل نظاماً اجتماعياً وذهنية محددة: الغذاء والنساء والأطفال والأملاك والطلاسم والأرض والعمل والخدمات والرتب والخدمات الكهنوتية، يعد موضوعاً للتبادل. كل شيء يذهب ويعود، كما لو أن الأمر يتعلق بتبادل ثابت لمادة روحية، تتضمن الأشياء والعباد، بين العشائر والأفراد الموزعين حسب الرتب والجنس والأجيال.

IV

ملاحظة:

الهدية المقدّمة إلى البشر والهدية المقدّمة إلى الآلهة

هناك موضوع رابع له دوره أيضاً في هذا النظام وفي هذه الأخلاق الخاصين بالهدايا، إنه الهدية التي تقدم للبشر من أجل

(42) Thomas Williams, *Fiji and the Fijians*, 2 vols. (London: A. Heylin, 1858), t. I: *The Islands and Their Inhabitants*, p. 34, sp. Cf. Sebald Rudolf Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, t. II, pp. 241 sq.

لا يتوافق قانون ابن الأخت إلا مع المشاعية العائلية، لكنه يساعد على تصور بعض القوانين الأخرى، مثل قوانين الأهل بالمصاهرة وما يطلق عليه عادة اسم «السرقة الشرعية».

إرضاء الآلهة والطبيعة. لم نقم بالدراسة العامة الضرورية لهذه الظاهرة كي نبين أهميتها. وإضافة إلى ذلك لا تخص كل الوقائع التي بحوزتنا الفضاءات التي حصرنا فيها اهتمامنا. أخيراً إن العنصر الميثيولوجي - الذي مازلنا نسيء فهمه حتى الآن - قويّ إلى حد أننا لا نستطيع تجاهله، ولذلك فإننا سنكتفي بشأنه ببعض الإشارات وحسب.

في كل مجتمعات سيبيريا الشمالية الشرقية[43]، ولدى الإسكيمو في غرب ألاسكا[44]، وكذلك لدى سكان الجانب الآسيوي من مضيق بيرنغ (Behring)، يُحدث البوتلاتش تأثيراً ليس فقط في ممارسيه من الرجال[45] الذين يتنافسون بالكرم، وعلى كيفية النفاذ

(43) Waldemar Bogoras, «The Chukchee,» in: *Jesup North Pacific Expedition*, vol. VII (1904).

تبدو ظاهرة إلزامية تقديم الهدايا وقبولها والرد عليها وكذا الضيافة أكثر وضوحاً عند شوكشي البحريين أكثر من شوكشي ران (Renne). انظر في المصدر نفسه: «Social Organisation,» pp. 634, 637. Cf. Règle du sacrifice et abattage du renne. «Religion,» Ibid., t. II, p. 375:

حق عرض الضيافة، حق الضيف في أن يطلب حاجته، واجبه في تقديم الهدية.

(44) لإلزامية تقديم الهدية علاقة عميقة بحياة الإسكيمو، انظر دراستنا: Marcel Mauss, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo: Étude de morphologie sociale,» *Année Sociologique*, t. IX (1904-1905), p. 121.

من ناحية أخرى يتضمن مصنف متأخر عن الإسكيمو حكايات من هذا النوع تتحدث عن الكرم: Ernest William Hawks, *The Labrador Eskimo*, Canada. Department of Mines. Geological Survey. Memoir 91 [Anthropological Series; no. 14] (Ottawa: Government Printing Bureau, 1916), p. 159.

(45) في بحثنا حول الإسكيمو (المصدر نفسه)، اعتبرنا حفلات هؤلاء الإسكيمو في ألاسكا بمثابة تركيبة من العناصر المحلية وبعض الاستعارات المأخوذة من بوتلاتش الهند بمعناه الحصري. ولكن منذ أن كتبنا بحثنا تم الكشف عن وجود البوتلاتش وعن استخدام الهدايا عند تشوكشي وكورياك في سيبيريا كما سنرى ذلك. وعلى هذا الأساس فإن تلك الاستعارة يمكن أن تكون قد شملت هنود أميركا كما هو الحال=

إلى الأشياء موضوع التبادل والاستهلاك، وعلى أرواح الموتى التي تحضر الاحتفالات وتشارك فيها ويحمل الرجال أسماءها، بل على الطبيعة أيضاً. فتبادل الهدايا بين البشر المتجانسين من حيث الروح يحث أرواح الموتى، وكذلك الآلهة والأشياء والحيوانات والطبيعة، على أن تكون «كريمة معهم»[46]. ذلك أن تبادل الهدايا كما يفسره أصحابه يؤدي إلى وفرة في الثروات. وقد أعطانا السيدان نلسون[47] (Nelson) وبورتر[48] وصفاً جيداً لهذه الحفلات ولتأثيرها على الموتى وعلى الطرائد البرية وعلى أنواع الأسماك والحيتان التي يصطادها

= بالنسبة إلى هؤلاء. وإضافة إلى ذلك، فإنه يجب الأخذ بعين الاعتبار فرضيات السيد سوفاغوت (Sauvageot) حول الجذور الآسيوية للغابت الإسكيمو (*Journal de la société des américanistes* (1924))، وهي فرضيات تؤكد أفكار علماء الحفريات، وكذلك أفكار الأنثروبولوجيين في ما يخص أصول الإسكيمو وحضارتهم. أخيراً كل شيء يثبت أن إسكيمو الغرب عوض أن يكونوا الأكثر انحلالاً، مقارنة بأمثالهم في الشرق وفي الوسط، يُعتبرون الأقرب لغوياً وإتنياً من الأصل. وهذا ما يثبته الآن السيد تالبيتزر (Thalbitzer). وفي هذه الحالة علينا أن نكون أكثر صرامة، وأن نقول بأن هناك بوتلاتش عند إسكيمو الشرق، وأن هذا البوتلاتش قديم عندهم. تبقى ظاهرة الأقنعة والطوطم الخاصة بهذه الاحتفالات لدى إسكيمو الغرب، وهي في جزء منها ذات جذور تعود إلى الهنود. أخيراً قد لا تُفهم جيداً ظاهرة تلاشي البوتلاتش في الشرق وفي وسط أميركا القطبية إلا إذا أخذنا في الحسبان تناقص مجتمعات الإسكيمو الشرقية.

(46) Charles Francis Hall, *Life with the Esquimaux*, t. II, p. 320.

تجدر الملاحظة بدقة أن تكون هذه العبارة قد أعطيت لنا ليس في إطار الحديث عن بوتلاتش ألاسكا، بل بخصوص إسكيمو الوسط الذين لا يعرفون سوى حفلات التشارك المشاعي وتبادل الهدايا الشتوية. إن هذا يدل على أن الفكرة تتخطى حدود مؤسسة البوتلاتش بالمعنى الحصري.

(47) Edward William Nelson, *The Eskimo about Bering Strait*, 18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (Washington: Government Printing Office, 1899), pp. 303 sq.

(48) Porter, ed., *Report on Population and Resources of Alaska at the Eleventh Census: 1890*, pp. 138 et 141; Wrangell, *Statistische Ergebnisse*, etc., p. 132.

الإسكيمو. وفي لغتهم الإنجليزية يطلق مستعملو الفخاخ من الصيادين على ذلك اسم «احتفال الطلبات»[49] (Asking Festival)، وهو احتفال تتجاوز حدوده عادة حدود القرى الشتوية للإسكيمو، وقد أظهرت إحدى آخر الدراسات التي اهتمت بحياة هؤلاء تأثير هذا النشاط في الطبيعة[50].

ومن جانبهم طور إسكيمو آسيا نوعاً من الميكانيكا هي عبارة عن عجلة علقت بها كل أنواع مخزونات الطعام، وشُدت إلى ما

(49) Nelson, Cf. «Asking stick,» dans: Ernest William Hawks, *The «Inviting-in» Feast of the Alaskan Eskimo*, Canada. Geological Survey. Memoir 45. Anthropological Series; no. 3 (Ottawa: Government Printing Bureau, 1913), II, p. 7.

(50) نجد لدى هوكس (Hawkes) وصفاً لإحدى هذه الحفلات (المصدر نفسه، ص 7، 3، و9): أونالاكليت ضد ماليوت. إن أهم ما يميز هذه التركيبة المعقدة هو السلسلة الهزلية من الخدمات التي تقدم في اليوم الأول وما تتضمنه من هدايا، فالقبيلة التي تنجح في إضحاك القبيلة الأخرى بإمكانها أن تطلب منها ما تريده. وأحسن الراقصين يحصلون على أفضل الهدايا. إنه مثال واضح جداً ونادر جداً من العروض الطقوسية (لا أعرف أي مثال مشابه له إلا في أستراليا وأميركا) لموضوع هو عكس ذلك، معروف جداً في الميثولوجيا: إنه مثال الروح التي تمكنت منها الغيرة ولكنها عندما تضحك يسقط من يديها الشيء الذي تتشبث به. وحتى في الطقس المسمى «احتفال الطلبات» ينتهي الأمر بزيارة الشامان للأرواح الرجال «inua» التي يحمل قناعها، فتخبره بأنها تمتعت بالرقص وستبعث بالطرائد: Diamond Jenness, *The Life of the Copper Eskimos* ([Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913-1918; vol. 12. pt. A.] (Ottawa: F. A. Acland,1922), p. 178, n. 2.

أما المواضيع الأخرى الخاصة بقانون الهدايا، فقد خضعت للتطور أيضاً: مثلاً الرئيس «Näskuk» ليس له الحق في رفض أي هدية وأي طعام مهما كان نادراً، وإلا فإنه يمكن أن يعزل نهائياً (المصدر نفسه، ص 9). ومن ناحية أخرى أصاب السيد هوكس (المصدر نفسه، ص 19) عندما اعتبر حفل Déné (Anvik) الذي وصفه تشابمان (Chapman) في بحثه خلال ملتقى المختصين في الدراسات الأميركية في الكيبك سنة 1907 بمثابة اقتباس أخذه الهنود من الإسكيمو: *Congrès international des américanistes, XVe session tenue à Québec en 1906* (1907), t. II.

يعرف بسارية (mât de cocagne)(*) يعلوها رأس فيل بحري. وهي تتجاوز في علوها خيمة الحفلات وتُشكل في الوقت نفسه محورها. وباستعمال عجلة أخرى تدار هذه السارية من داخل الخيمة في اتجاه حركة الشمس. إنه لا يمكن التعبير عن تداخل كل هذه المسائل بأفضل من هذه الطريقة[51].

وهذه الظاهرة واضحة جداً أيضاً عند [قبائل] شوكشي[52] (Chukchee) وكورياكس (Koryaks) في أقصى الشمال الشرقي من سيبيريا، فكلاهما يعرف البوتلاتش. لكن شوكشي الساحليين، مثلهم مثل جيرانهم يويت (Yuit) الإسكيمو الآسيويين الذين كنا في صدد الحديث عنهم، هم الذين يمارسون بكثافة هذه المبادلات الملزمة والإرادية من الهبات والهدايا، طيلة هذه الحفلات الطويلة والمتتالية من «الكرم والتعطف»[53] - وهي كثيرة في الشتاء - وتقام من منزل إلى آخر. وفي النهاية تُرمى بقايا الولائم في البحر أو تُذرى في الريح، فتعود أدراجها إلى بلدانها الأصلية وتأخذ معها الطرائد التي ذبحت [في الولائم] لتعود هذه الأخيرة في السنة الآتية. وقد أشار السيد جوشلسون (Jochelson) إلى حفلات من هذا النوع لدى كورياك ولكنه لم يحضر منها إلا حفل الحوت[54]. وعند هؤلاء يبدو نظام تقديم القرابين متطوراً بشكل واضح[55].

(*) تعني عبارة pays de cocagne بلداً خيالياً فيه الحفلات وتحقيق الرغبات، ومن ثم جاءت عبارة mât de cocagne التي تعني السارية التي تعلق فيها قطع الحلوى وما شابهها، ويتطلب الوصول إليها تسلق السارية.

(51) انظر الرسم في: Bogoras, «The Chukchee,» t. VII (II), p. 403.

(52) Bogoras, Ibid., pp. 399 à 401.

(53) Waldemar Jochelson, «The Koryaks,» *Jesup North Pacific Expedition*, t. VI (1908), p. 64.

(54) المصدر نفسه، ص 90.

(55) Cf. p. 98, «This for Thee».

لقد أصاب السيد بوغوراس[56] (Bogoras) عندما شبه هذه الممارسات بـ «كوليادا» (Koliada) الروسية، وهي تمارس كالآتي: ينتقل أولاً مقنعون من منزل إلى آخر ويطلبون البيض والدقيق، ولا أحد يتجرأ على أن يرفض لهم طلب، وهذه العادة كما نعرف هي عادة أوروبية[57]. وتضيء العلاقات التي تنشأ عن هذه العقود والمبادلات بين الناس، ومثلها بين الناس والآلهة جانباً من نظرية التضحية، فنفهم هذه العلاقات تماماً، خصوصاً في هذه المجتمعات حيث تمارس الطقوس التعاقدية والاقتصادية بين البشر. ولكن حين يمثل هؤلاء البشر تجسيداً مقنعاً، وأحياناً شامانياً متلبساً بالأرواح التي يحملون أسماءها منهم، لا يتصرفون إلا بوصفهم ممثلين للأرواح[58]. أما هذه المبادلات والعقود فهي لا تجرف في تيارها الناس والأشياء فقط، بل أيضاً الكائنات المقدسة المرتبطة بها إلى حد ما[59]. إن هذا هو حال

(56) Bogoras, «The Chukchee,» p. 400.

(57) بالنسبة إلى هذه الاستخدامات، انظر: James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3rd ed. (New York: St. Martin's Press, 1990), t. III: *The Dying God*, pp. 78 à 85, 91 et suiv.; t. X, p. 169 et suiv.

(58) بالنسبة إلى بوتلاتش انظر الفقرة 3 من الفصل الثاني. إن هذه الخاصية تعتبر أساساً لكل بوتلاتش في شمال الغرب الأميركي. ولكن ذلك لا يظهر بوضوح لأن الطقس المتبع كان طوطمياً (إلى أبعد حد) بما لم يكن يسمح له بالتأثير في الطبيعة بشكل ملحوظ، وكذا الأمر بالنسبة إلى تأثيره في الأرواح. بيد أن الأمر واضح جداً في ما يخص البوتلاتش الذي يمارس بين شوكشي والإسكيمو في جزيرة سان لورانس، في مضيق بيرينغ.

(59) انظر أسطورة إحدى حالات البوتلاتش في: Waldemar Bogoras, «Chukchee Mythology,» *Jesup North Pacific Expedition*, vol. 8, partie 1 (1910), p. 14, 1. 2. [وفي هذه الأسطورة يجري حوار بين اثنين من الشامان: «بماذا سترد؟»، بمعنى «رد على الهدية بهدية»، ثم ينتهي الحوار بمصارعة. وبعد ذلك يتعاقد الشامانان بينهما، فيتبادلان سكينيهما السحريتين وتميمتيهما السحريتين، ثم روحيهما، وأخيراً جسديهما (ص 15، 1. 2)، ولكنهما لا ينجحان لا في الطيران بشكل فعلي ولا في الهبوط بشكل سليم لأنهما نسيا تبادل سواريهما وشرابتيهما (ص 16، 1. 10) ثم ينجحان في النهاية في عرضهما. ونلاحظ هنا كيف أن لكل الأشياء القيمة الروحية نفسها التي للأرواح ذاتها، إنها أرواح].

بوتلاتش تلنغيت الذي يمثل بكل دقة الحالة التي نتحدث عنها، وكذا الأمر بالنسبة إلى أحد نوعي بوتلاتش هايدا والإسكيمو.

لقد كان التطور طبيعياً. وأوّل مجموعات الكائنات التي دخل معها البشر في عمليات تعاقد ـ وهي في الأساس لم تكن موجودة إلا للتعاقد معهم ـ قبل كل شيء أرواح الموتى والآلهة. وفي الواقع، إن هذه الكائنات هي المالكة الحقيقية للأشياء ولكل ثروات العالم[60]، فهي التي كان من الضروري جداً إقامة التبادل معها، وكان كذلك من الخطر الشديد الامتناع عن ذلك. بيد أن التبادل معها كان في الوقت نفسه الأسهل والأضمن، فإفناء الثروة زلفى وتقرباً له هدف، وهو أن الهبة التي تقدَّم تردّ بشكل ملزم. وكل أنواع بوتلاتش شمال الغرب الأميركي وشمال شرق آسيا تعرف موضوع الإفناء هذا[61]. وحينما يُضحّى بالعبيد وتُحرق الزيوت الثمينة ويُلقى بالنحاس في البحر وتُحرق حتى بيوت الأمراء، فإن الهدف من ذلك ليس إظهار القوة والثروة والترفع عن المصالح وحسب، بل كذلك من أجل تقديم القرابين إلى الأرواح والآلهة التي هي في الواقع مندمجة في تجسداتها الحية المتمثلة في الحاملين لصفاتها الذين هم حلفاؤها المطلعون على أسرارها.

(60) Waldemar Jochelson, «Koryak Religion,» *Jesup North Pacific Expedition*, t. VI, p. 30.

هناك أغنية كواكيوتل لرقصات الأرواح (الاحتفالات الشامانية الشتوية) تقول في تفسير هذا الموضوع: **إنكم تبعثون لنا كل شيء من العالم الآخر، أيتها الأرواح!** [معنى البقية غير واضح] **لقد سمعت بأننا جائعون، أيتها الأرواح، إننا نحصل على الكثير منك**... انظر: Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians: Report of National Museum, 1895* ([Washington, DC?: G.P.O.?, 1895?]), p. 483.

(61) Davy, *La Foi jurée*, pp. 224 sq., et p. 201.

ولكن هناك موضوع آخر لم يعد يحتاج إلى الدعامة الإنسانية، ويمكن أن يكون في قِدَمه مماثلاً للبوتلاتش ذاته: إنه الاعتقاد في أن التبادل يجري مع الآلهة وأن الآلهة تعرف رد ثمن الأشياء.

لم يُعبَّر ربما عن هذه الفكرة بشكل نموذجي كما عُبّر عنها لدى تورادجا دو سيلاب (Toradja de Célèbes). يقول كرويت[62] (Kruyt) بشأن ما يجري لدى هؤلاء: «إن المالك ينبغي عليه أن «يشتري» من الأرواح حق القيام ببعض الأشياء التي هي «من ملكه»، ولكنها في الواقع ملك للأرواح». فقبل أن يقص خشباً، وقبل أن يفلح «أرضه» وقبل أن يغرس عمود «بيته»، يجب على المالك أن يدفع للآلهة. حتى ولو كانت فكرة الشراء قليلة التطور في العادات المدنية والتجارية لدى تورادجا[63]، فإن شراء كهذا من الأرواح ومن الآلهة هو/ بعكس ذلك/ ظاهرة ثابتة.

لقد أشار السيد مالينوفسكي (Malinowski) في ما يخص أشكال التبادل التي سنقوم بوصفها بعد قليل إلى وقائع من النوع نفسه عند تروبريان (Trobriand)، فالتوسل إلى روح شريرة لتجنب خطرها ـ على سبيل المثال عند العثور على جثة «توفو» (ثعبان أو سرطان بري) ـ يجري من خلال تقديم فايغوا، وهو أحد ممتلكاتهم الثمينة التي هي في الوقت ذاته طلسم وأداة زينة وثروة تصلح لمبادلات كولا (Kula). كما إن لهبة كهذه، حسب تروبريان، تأثيراً مباشراً في روح هذه الروح[64]. من ناحية أخرى، وخلال حفلات ميلا ـ

(62) *Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konink. Akad. v. Wet.*, Afd. Letterk. 56; Série B, no. 5, pp. 163 à 168, et 158 et 159.

(63) Ibid., pp. 3 et 5 de l'extrait.

(64) Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London: G. Routledge & sons, 1922), p. 511.

ميلا[65]، وهو بوتلاتش مخصص لتكريم الأموات، فإن النوعين من فايغوا - ذلك المتعلق بكولا - وما سماه السيد مالينوفسكي للمرة الأولى[66] «فايغوا الدائمة» - يُعرضان ويُقدمان للأرواح على مصطبة مماثلة لمصطبة القائد. إن ذلك يجعل هذه الأرواح صالحة، فتأخذ ظل هذه الأشياء الثمينة إلى بلاد الموتى[67]، حيث يتنافس هؤلاء بالثروات مثلما يتنافس الأحياء عند عودتهم من كولا احتفالي[68].

لقد سجل السيد فان أوسمبروغن (Van Ossembruggen)، وهو ليس عالم منظر وحسب، بل كذلك ملاحظ مميز ويعيش على أرض الواقع، ميزة أخرى من ميزات هذه المؤسسات[69]، وهي أن الهبات لها هدف، وهو شراء السلم بين البشر وبينهم وبين الآلهة. هكذا يتم إبعاد الأرواح الشريرة، وبصفة عامة التأثيرات السيئة حتى غير المشخصنة، إذ إن لعنة إنسان تساعد

(65) المصدر نفسه، ص 72، و184.

(66) المصدر نفسه، ص 512. تعني «فايغوا الدائمة» الأشياء التي ليست موضوع تبادل إلـزامـي، انـظـر: Bronislaw Malinowski, «Baloma: The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands,» *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 46 (1916).

(67) توجد أسطورة ماورية تعود إلى تي كانفا (Te kanava) تحكي كيف أخذت الأرواح - الجنيات اللطيفة - ظلال الأحجار الكريمة وغيرها التي عرضت في حضورها: George Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealand Race, As Furnished by Their Priests and Chiefs* ([s. l.]: Routledge, [n. d.]), p. 213.

وهناك أسطورة مماثلة بالضبط في مانغايا (Mangaia)، وهي تحكي الشيء نفسه، عن القلائد من عروق اللؤلؤ الأحمر وكيف نالت رضى منابا الجميلة: William Wyatt Gill, *Myths and Song from the South Pacific*, p. 257.

(68) في الصفحة 513 من *Argonauts of the Western Pacific* يبالغ مالينوفسكي قليلاً بشأن جدة هذه الأشياء التي هي مماثلة تماماً لبوتلاتش تلنغيت وبوتلاتش هايدا.

(69) - *Het Primitieve Denken, voorn. in Pokkengebruiken... Bijdr tot de Taal Land, en Volkenk. v. Nederl. Indie*, vol. 71, pp. 245 et 246.

الأرواح الحسودة على الدخول فيك وعلى قتلك، كما إن المؤثرات السيئة قادرة على الإيذاء، وارتكاب الأخطاء ضد الآخرين يجعل المذنب ضعيفاً أمام الأرواح والأشياء المثيرة للشؤم. إن تأويلات السيد أوسمبروغن بخصوص رمي القطع النقدية على موكب الزفاف في الصين، حتى تلك المتعلقة بثمن شراء الخطيبة، تقوم على هذا الأساس. وهذا الاقتراح مهم، ويمكن إبراز سلسلة كاملة من الوقائع انطلاقاً منه[70].

يتضح لنا الآن كيف يمكن أن نبدأ ببناء نظرية تاريخية للقربان - العقد، فوجود هذا الأخير يفترض وجود مؤسسات من النوع الذي كنا في صدد وصفه يعمل هو بدوره على تحقيق وجودها إلى المدى الأقصى، إذ إن هذه الآلهة التي تعطي وترد الهدية موجودة كي تعطي الكثير مقابل القليل. قد لا يكون من قبيل الصدفة أن الصيغتين الاحتفاليتين للعقد باللغة اللاتينية قد احتُفظ بهما أيضاً في النصوص الدينية: الصيغة اللاتينية: do ut des «أعطيك لكي تعطي». الصيغة السنسكريتية[71]، [لغة البراهمة في الهند]: dadami se, dehi me.

(70) سبق وأن قدم كراولي (Crawley) فرضية من هذا النوع انظر: Alfred Ernest Crawley, *Mystic Rose*, p. 386.

كما إن السيد واسترمارك استشف السؤال وبدأ بالبرهنة عليه: Edward Westermarck, *The History of Human Marriage*, 2nd ed. (London; New York: Macmillan, 1894), t. I, pp. 394 et suiv.

لكنه لم ير الأمر بوضوح لأنه لم يتعرف على نظام الخدمات الكلّية ونظام البوتلاتش الأكثر تقدماً حيث لا تمثل المبادلات، وبالخصوص تبادل النساء والزواج، إلا جزءاً واحداً منه. أما بخصوص خصوبة الزواج الذي تضمنه الهدايا المقدمة إلى الزوجين: انظر لاحقاً في هذه الدراسة.

(71) Vâjasaneyisamhità, Hubert et Mauss, «Essai sur le Sacrifice,» p. 105. (*Année Sociologique*, t. II).

ملاحظة أخرى: الصدقة. خلال فترة لاحقة من تطور القوانين والأديان تحول البشر من جديد إلى ممثلين للآلهة وللأموات، كأنهم لم يكونوا دائماً كذلك! ففي بلاد الهاوسا بالسودان على سبيل المثال، يحدث أحياناً أن تنتشر حمى بين الناس وذلك عندما ينضج «قمح غينيا». والطريقة الوحيدة عندهم لتفادي هذه الحمّى هي تقديم هبات من هذا القمح إلى الفقراء[72]. وعند أفراد الهاوسا (ولكن الأمر يتعلق هذه المرة بهاوسا طرابلس) تقليد آخر في هذا المجال: خلال الصلاة الكبيرة (Baban Salla) يزور الأطفال (وهذا تقليد متوسطي وأوروبي) البيوت فيقول أحدهم: «هل يمكن أن أدخل؟» فتأتي الإجابة: «أيها الأرنب ذو الأذنين الطويلتين، مقابل عظم نحصل على هدايا» (والجواب يعني أن الفقير الذي يقدم خدمات إلى الأغنياء سعيد بأن يحصل على عظم). ومثل هذه الهدايا التي تقدّم للأطفال وللفقراء تسعد الموتى[73]، وفي حالة الهاوسا قد تكون لهذه العادات جذور إسلامية[74]، أو جذور إسلامية وزنجية وأوروبية في الوقت ذاته، وربما بربرية أيضاً.

وفي كل الحالات يمكننا أن نرى هنا كيف تبدأ نظرية الصدقة بالتشكل، فالصدقة **من جهة** هي ثمرة فكرة أخلاقية عن الهبة

(72) Arthur John Newman Tremearne, *Haussa Superstitions and Customs* (London: J. Bale, 1913), p. 55.

(73) Arthur John Newman Tremearne, *The Ban of the Bori* (London: Heath, Cranton & Ouseley Ltd., [1914]), p. 239.

(74) W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 283:
«الفقراء ضيوف الله».

والثروة[75]، وهي فكرة عن الأضحية من **جهة أخرى**، فالسخاء في إعطاء الصدقة إلزامي، لأن نميسيس (Némésis) تنتقم للفقراء وللآلهة من إفراط بعض الأغنياء بالسعادة والثروة، وعليه ينبغي على هؤلاء أن يخلوا ذمتهم من ذلك. وهكذا فنحن أمام فكرة أخلاقية قديمة تتعلق بالهبة تحولت إلى مبدأ من مبادئ العدالة. ومن جهة أخرى تقبل الآلهة والأرواح مبدأ أن الجزء الذي يعود لها من الثروات، ويجري استهلاكه دون جدوى بتقديمه لها في شكل قرابين، إنّما يخدم مصلحة الأطفال والفقراء[76]. إننا نتحدث هنا عن تاريخ الأفكار الأخلاقية الساميّة، فمثلما هو الحال بالنسبة إلى «زدقا» (Zedaka) العبرية، تعني الصدقة[77] العربية في الأصل وبشكل حصري العدالة، ثم أصبحت بعد ذلك تعني الصدقة (aumône). وبإمكاننا حتى أن نرجع تاريخ نشأة فكرة الصدقة والإحسان التي انتشرت في كافة أنحاء العالم بفضل المسيحية والإسلام، إلى عهد انتصار «الفقراء» في القدس، ففي هذه الفترة بالضبط تغير معنى «زدقا» الذي لم يكن يشير في التوراة إلى معنى الصدقة كما سيحدث لاحقاً.

لكن لنعد إلى موضوعنا الرئيس: الهبة وإلزامية الرد عليها. إن أهمية الوثائق والتعليقات التي بين أيدينا لا تقتصر على جانبها الإثنوغرافي المحلي، فالمقارنة يمكن أن تساعد على توسيع مدى هذه المعطيات وتعميقها. ومن ثم يمكن القول بأن العناصر الأساسية

(75) يحكي أناس بتسيميساراكا (Betsimisaraka) من مدغشقر أن قائدين أحدهما يوزع كل ما عنده والآخر لا يفعل شيئاً من ذلك، فأعطى الله الثروة للذي يوزعها وحول البخيل إلى فقير: Alfred Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, p. 67, n. a.

(76) بخصوص أفكار الصدقة والكرم والجود، انظر مصّنف الوقائع التي جمعها السيد وسترمارك: Edward Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, I, chap. XXIII.

(77) حول القيمة السحرية للصدقة، انظر لاحقاً.

للبوتلاتش(78) توجد كذلك في بولينيزيا، حتى وإن لم تتجلّ هذه

(78) لم نتمكن من إعادة قراءة كل الأدبيات حول الظاهرة، فهناك أسئلة لا تطرح نفسها إلا بعد أن يتم البحث. غير أننا لا نشك في أننا لو أعدنا ترتيب نظام الوقائع التي أهملها الإثنوغرافيون لوجدنا آثاراً مهمة أخرى للبوتلاتش في بولينيزيا، فعلى سبيل المثال تتضمن حفلات عرض الطعام hakari في بولينيزيا طرق العرض نفسها وتركيبة الصقالة نفسها وعمليات تكديس وتوزيع الطعام السارية عند هيكراي (hekarai) نفسها. وهذا ما نجده في الحفلات وحتى في الأسماء لدى الميلانيزيين من سكان كويتا. انظر: Tregear, *The Maori Race*, p. 113; Charles Gabriel Seligman, *The Melanesians of British New-Guinea*, pp. 141-145.

بالنسبة إلى Hakari، انظر: Taylor, *Te Ika a Maui*, p. 13; William Yate, *An Account of New Zealand* (London: Seeley and Burnside, 1835), p. 139; Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, s. v. Hakari. Cf. un mythe dans: George Crey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealand Race, As Furnished by Their Priests and Chiefs*, p. 213 (London: J. Murray, 1855), p. 189 ([s. l.]: Routledge, [n. d.]).

يصف تقرير تريغر (Tregear) هاكاري مارو (Hakari Maru)، إله الحرب. وبالإمكان ملاحظة أن التسمية الاحتفالية لتقبلي الهبة هي نفسها التي نجدها في احتفالات كاليدونيا الجديدة، في فيجي وفي غينيا الجديدة. وإليكم خطاباً يمثل يومو تاونغا (Umu Taonga) (فرن تاونغا)، وهو خطاب يلقى خلال هيكايرو (Hikairo) (حفل يوزع فيه الطعام) وقد حفظ هذا الخطاب في طياته نشيداً نقله غراي: George Grey, *Ko nga moteata me nga hakirara o nga Maori...* (New Zealand, 1853), (*Mythology and Traditions, in New Zealand*), p. 132.

وقد حاولنا ترجمة المقطع الثاني منه:
أعطني من هذا الجانب ما يعود إليّ من تاونغا
أعطنيها لأصنع منها كومة
أصنع منها كومة باتجاه الأرض
أصنع منها كومة باتجاه البحر
. . . نحو الشرق
أعطني ما يعود إلي من تاونغا

من المؤكد أن البيت الأول يشير إلى تاونغا من الحجر، وهذا يجعلنا نقدر إلى أي مدى كانت فكرة تاونغا متأصلة في الطقس الخاص بحفل الطعام، انظر: S. Percy Smith, «Wars of the Northern against the Southern Tribes,» *Journal of the Polynesian Society*, t. VIII, p. 156 (Hakari de Te Toko).

المؤسسة بشكل كامل(79)، إذ إن تبادل الهبات هنا هو القاعدة في كل الحالات. لكن تأكيد هذا الموضوع القانوني سيكون بمثابة تبحر لا لزوم له في المسألة لو لم يكن غير ماوري (maori) أو بولينيزي عند الاقتضاء. لنوجه إذاً الموضوع في اتجاه آخر: بإمكاننا، على الأقل في ما يخص **إلزامية رد الهدية**، أن نبين أن للظاهرة امتداداً آخر، وسنشير أيضاً إلى الشيء نفسه بالنسبة إلى أنواع الالتزامات الأخرى، كما سنثبت أن هذا التأويل يمكن أن يكون ذا قيمة في دراسة عدة أصناف مختلفة من المجتمعات.

(79) حتى إذا افترضنا أن هذه المؤسسة لا توجد في المجتمعات البولينيزية الحالية، فربما وجدت في الحضارات والمجتمعات التي انخرط فيها البولينيزيون المهاجرون، ويمكن أيضاً أن يكون البولينيزيون قد عرفوها قبل هجرتهم. وهناك في الحقيقة سبب وراء اندثار هذه المؤسسة من جزء من هذا الجو الثقافي الحضاري: لقد انخرطت العشائر بشكل نهائي في بنية هرمية وذلك في كل الجزر، بل إنها تمركزت حول سلطة ملكية، ومن ثم فُقد شرط من الشروط الأساسية للبوتلاتش، وهو عدم استقرار الهرمية التي يسعى القادة المتنافسون إلى تثبيتها بشكل مؤقت، وإذا وجدنا إضافة إلى هذا شواهد كثيرة (وربما تكون تشكيلتها من نوع آخر) لدى الماوري أكثر مما هو موجود في أي جزيرة أخرى، فذلك يعود بالضبط إلى أن نظام القادة قد تشكل من جديد وإلى أن العشائر المنعزلة أصبحت في حالة صراع.

بالنسبة إلى ظاهرة إفناء الثروات كما عرفت في ميلانيزيا أو أميركا أو ساموا، انظر: Krämer, *Die Samoa-inseln. Entwarf einer monographie mit besonderer berücksichtigung Deutsch-Samoas*, t. I, p. 375. V. index. s. v. ifoga.

من ناحية أخرى يمكن دراسة مورو ماوري، ويعني استنفاذ الثروات عن طريق الخطأ. من هذه الزاوية يمكن في مدغشقر اعتبار العلاقات بين Lohateny، الذي يتاجرون ويتسابون ويتبادلون تدمير ما في حوزتهم من ثروات، بقايا من بوتلاتش قديم. انظر: Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, p. 131. et n. p. 132-133.

الفصل الثاني
انتشار نظام الهبة
السخاء والشرف والعملة

I
قواعد الكرم: أندمانس(*)

يجب أن نعرف قبل كل شيء أن هذه العادات موجودة أيضاً عند بيغمي (Pygmées)، وهم أكثر الشعوب بدائية حسب الأب

(*) **ملاحظة للمؤلف**. كل هذه الوقائع وما سنذكره لاحقاً مأخوذ من أقاليم إثنوغرافية مختلفة، وهدفنا ليس دراسة عناصر الترابط في ما بينها. ولكن من وجهة النظر الإثنوغرافية ليس هناك شك في وجود حضارة خاصة بالمحيط الهادئ تشرح جزئياً وجود الكثير من الخصائص الثقافية المشتركة بين سكانه. مثلاً بين البوتلاتش الميلانيزي والبوتلاتش الأميركي، وكذلك بين هوية البوتلاتش الشمال ـ آسيوي والشمال ـ أميركي. ومن ناحية أخرى تبدو هذه البدايات عند البيغماي غير عادية، وكذا الأمر بالنسبة إلى بقايا شواهد البوتلاتش الهندي ـ الأوروبي التي سيأتي الحديث عنها في ما بعد، وعليه فإننا سنمتنع عن الخوض في كل الاعتبارات التي أصبحت الآن موضة تتحدث عن هجرة المؤسسات. في الحالة التي ندرسها سيكون من السهل جداً ومن الخطير جداً الحديث عن اقتباس، ولكن الأمر أقل خطورة لو تحدثنا عن ابتكارات مستقلة. وفي الواقع لا تمثل كل هذه الخرائط التي نعرضها إلا قلة معارفنا أو جهلنا بالكثير من الأشياء على الأقل في الوقت الحاضر. وسنكتفي بتوضيح طبيعة ومدى انتشار ظاهرة قانونية وعلى الآخرين أن يقوموا بالتأريخ لها إن استطاعوا.

شميدت[1] (Schmidt). وقد شاهد السيد براون (Brown) منذ عام 1906 وقائع كهذه لدى أندمانس[*] (الجزيرة الشمالية)، ووصف بشكل جيد كرم الضيافة بين المجموعات المحلية والزوار الأجانب: حفلات ومعارض يكون فيها التبادل إرادياً ـ إلزامياً (تجارة الصلصال (ocu) ومنتوجات البحر مقابل منتوجات الغابة... إلخ). يقول: «رغم أهمية هذه المبادلات فإن المجموعة المحلية والعائلية تعرف في بعض الحالات كيف تحقق اكتفاءها الذاتي من الأدوات التي تحتاجها... إلخ، ولذلك فإن هذه الهدايا لا تصلح للأهداف نفسها التي يجري من أجلها التبادل في المجتمعات الأكثر تقدماً، فالهدف منها أخلاقي قبل أي شيء آخر، لأن المطلوب هو خلق شعور بالصداقة بين الشخصين المعنيين، وإذا لم تولِّد هذه العملية التبادلية هذا الشعور فإن كل شيء يكون قد ضاع»[2].

«لا أحدَ حُر في أن يرفض هدية تقدَّم له. الجميع، رجالاً ونساءً، يتبارون في الكرم، كأن هناك نوعاً من التسابق حول من يُهدي أشياء أكثر وأرفع قيمة»[3]. إن الهدايا تمتّن الزواج، وتخلق

(1) Wilhelm Schmidt, *Die Stellung der Pygmain der entwicklungsgeschichte des Menschen* (Stuttgart: Strecker & Schröder, 1910).
نحن لا نتفق مع السيد شميدت حول هذه النقطة. انظر: *Année Sociologique*, t. XII, pp.64 sq.

(*) مجموعة جزر تقع في خليج البنغال درس ألفريد ردكليف ـ براون نمط عيش قبائلها وعاداتها.

(2) A. R. Brown, *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology* (Cambridge, MA: The University Press, 1922), p. 83:
«رغم أن الأشياء المتبادلة ينظر إليها على أنها هدايا، لكن الجميع ينتظر أن يحصل على شيء له القيمة نفسها لما أهداه».

(3) المصدر نفسه، ص 73، و81؛ يلاحظ السيد براون كم أن هذا النشاط التعاقدي غير مستقر وكيف أنه يؤدي إلى خصومات مفاجئة من المفروض أنه جاء لمحوها.

قرابة بين العائلتين المتصاهرتين، إنها تعطي «للجانبين» الطبيعة ذاتها، وهذا التماهي في الطبيعة يتجسد في التحريم الذي يصبح سارياً بين الأصهار منذ أول خطوة يقطعونها باتجاه الالتزام بالخطوبة إلى آخر أيام حياتهم. ويتمثل التحريم في توقف هؤلاء عن التلاقي والحديث مع بعضهم، ولكنهم يظلون دائما يتبادلون الهدايا[4]. وفي الواقع يعبر هذا التحريم عن الحميمية وفي الوقت ذاته عن الخوف المستشري بين هذا النوع من المقرضين ومن المستدينين من بعضهم. أن يكون هذا هو مبدأ الهبة، إليكم الدليل على ذلك: إن التحريم نفسه الدال على الحميمية والتباعد المتزامنين يسري أيضاً بين الشبان من الجنسين الذين يشاركون في الحفلات الرسمية الخاصة «بأكل لحم السلحفاة وأكل لحم الخنزير»[5]، والملتزمين بتبادل الهدايا طيلة حياتهم. وهناك وقائع من هذا النوع في أستراليا[6]. يشير السيد براون أيضاً إلى طقوس اللقاء بعد فراق طويل، والعناق والتحية بالدموع، ويبين كيف أن الهدايا لها قيمة هذه الطقوس نفسها[7]، وأن المشاعر تختلط بالأشخاص[8] أثناء ممارسة هذه الطقوس.

وعندما ننظر إلى هذه الأشياء بعمق ندرك أن هناك خلطاً بين الأرواح والأشياء، وخلطاً بين الأشياء والأرواح، وخلطاً بين أنواع

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

(6) يمكن المقارنة بعلاقات كلدوكي (Kalduke) لدى نيجيا ـ نجيمبي (Nigia-Ngiampe) ولدى نارينياري (Narrinyerri) وكذلك يوتشين (Yutchin) لدى دياري (Dieri). سنعود لاحقاً إلى هذه العلاقات.

(7) المصدر نفسه.

(8) يقدم لنا السيد براون نظرية سوسيولوجية ممتازة بخصوص تجلي التآخي ووحدة الشعور، وكذلك بخصوص الطبيعة الإلزامية والحرة في الوقت ذاته لهذه التجليات، ويظهر هنا مشكل آخر له علاقة بهذه المسألة وكنا قد أشرنا إليها سابقاً، وهو التعبير الملزم عن المشاعر: *Journal de Psychologie* (1921)

مختلفة من الحياة. وبذلك تختلط الأشياء بالأشخاص ويخرج كل واحد من حيزه الخاص ليختلط بالآخر، وهذا هو بالضبط ما يحدد ماهية العقد والتبادل.

II

مبادئ وعلل وكثافة تبادل الهبات (ميلانيزيا)

حافظ الميلانيزيون على البوتلاتش أو طوروه أكثر من البولينيزيين[9]. غير أن هذا ليس موضوعنا، وعلى كل حال فقد حافظ هؤلاء أكثر على نظام الهدايا وعلى هذا الشكل من التبادل وطوروه. وبما أن فكرة العملة[10] لديهم غدت أكثر جلاء مما هي عليه في بولينيزيا، فإن نظام الهدايا تعقّد جزئياً عندهم واكتسب في الوقت ذاته دقة أكثر.

كلدونيا الجديدة: في الوثائق المميزة التي جمعها السيد لينهارد (Leenhardt) عن الكلدونيين الجدد لا نجد الأفكار التي نريد إبرازها وحسب، بل تعبيراتها أيضاً. لقد بدأ بوصف بيلو ـ بيلو (Pilou - Pilou) ونظام الحفلات والهدايا والخدمات من كل نوع، بما في ذلك العملة[11]، وهو ما لا يجب التردد في وصفه بوتلاتش.

---

(9) انظر أعلاه، الهامش رقم (22) من المقدمة.

(10) ربما يجب العودة إلى موضوع العملة لدى البولينيزيين. انظر أعلاه (الهامش رقم (17) في الفصل الأول) الاستشهاد في (*Ella*) حول الحُصُر الساموانية، إن الفأس الكبير والأحجار الكريمة، التيكي، وأسنان العنبر هي من دون شك عملة، إلى جانب عدد كبير من أنواع محار البحر وقطع البلور.

(11) Maurice Leenhardt, «La Monnaie néo-calédonienne,» *Revue d'Ethnographie* (1922), p. 328.

وبالنسبة إلى عملة نهاية الجنازة ومبدئها، انظر: Maurice Leenhardt, «La Fête du Pilou en Nouvelle Calédonie,» *Anthropologie*, tome XXXII (1922), pp. 226 sq.

وتتضمن هذه الوثائق خطابات احتفالية فيها أقوال قانونية مميزة للقائد، فخلال التقديم الاحتفالي لوليمة ignames[12] يقول المنادي: «إذا كان هناك من بيلو قديم لم نحضر أمامه عند وي (Wi). . .إلخ، فإن هذه النبتة (igname) ستسرع إلى هناك، كما حدث في الماضي أن قدمت إلينا من عندهم نبتة ignames[13] وهكذا، فإن الشيء في حد ذاته يرجع. ثم في مكان آخر من هذا الخطاب تكون روح الأجداد هي التي تترك «تأثير فعلها وقوتها ينزل على هذا الغذاء»، كما يقول المنادي: «إن نتيجة الفعل الذي أنجزتموه ستظهر اليوم. كافة الأجيال ظهرت في فمه». وإليكم طريقة أخرى تصور الرابطة القانونية، وهي ليست أقل تعبيراً: «إن حفلاتنا بمثابة حركة الإبرة التي تستعمل في ربط أجزاء السقف المصنوع من القش كي تكون سقفاً واحداً متماسكاً، ولكي تكون كلمة واحدة»[14]. إنها الأشياء نفسها تعود والخيط نفسه يخيط[15]. إنها ظواهر أشار إليها أيضاً آخرون[16].

---

(12) المصدر نفسه، ص 236-237؛ انظر: ص 250 و251.

(13) المصدر نفسه، ص 247؛ انظر: ص 250-251.

(14) Leenhardt: «La Fête du Pilou en Nouvelle Calédonie,» p. 263, and «La Monnaie néo-calédonienne,» p. 332.

(15) يبدو أن هذا التعبير ينتمي إلى الرمزية القانونية البولينيزية في جزر مانغايا (Mangaia) يرمز إلى السلم بواسطة «منزل مغطى بشكل جيد» يجمع الآلهة والعشائر تحت سقف واحد «محكم الربط»: Wyatt Gill, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 294.

(16) Édouard Lambert, *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens* (Nouméa: Nouvelle imprimerie nouméenne, 1900).

في هذا الكتاب يصف لنا المؤلف عدة أنواع من البوتلاتش: أحدها بتاريخ 1856 (ص 119)، وهو يهتم بسلسلة الحفلات الجنائزية (ص 234-235) وثانيها يخص الدفن الثاني (ص 240-246). لقد انتبه المؤلف إلى أن الإهانة وحتى نزوح القائد المهزوم يعتبران عقاباً على قبول =

تروبريان: في أقصى الطرف الآخر من العالم الميلانيزي يوجد نظام جد متطور ومتكافئ لما نجده عند النيو ـ كلدونيين. وسكان جزر تروبريان يعتبرون من بين الأجناس الأكثر تحضراً، إنهم اليوم صيادو سمك ولؤلؤ، وكانوا قبل وصول الأوروبيين صنّاعاً أغنياء للخزف وللعملة المشَكّلة من محار البحر، وللفؤوس الحجرية ولمختلف الأشياء الثمينة. لقد كانوا في كل الأوقات تجاراً جيدين وبحارة مقدامين، وقد أصاب السيد مالينوفسكي عندما أطلق عليهم اسماً ينطبق عليهم تماماً، مقارنا إياهم بأصحاب جازون(*) (Jason): «أرغونوت (Argonautes) غرب المحيط الهادئ». ففي كتاب يمكن اعتباره أفضل كتب علم الاجتماع الوصفي، يركز السيد مالينوفسكي ملاحظاته حول الموضوع الذي يهمنا، وفيه يصف لنا نظام التجارة كله السائد بين القبائل وداخلها، وهو يحمل اسم كولا(17) (Kula). ولكن إلى حد الآن مازلنا ننتظر منه الوصف الكامل لكل المؤسسات التي تخضع للمبادئ القانونية والاقتصادية نفسها: الزواج وحفلة

= هبة وبوتلاتش دون رده ص 53، وقد فهم أن «كل هدية تقتضي هدية مضادة» (ص 116). كما إن المؤلف يستخدم تعبيراً شعبياً فرنسياً هو «مردود» (المردود القانوني) إذ يشير إلى أن «المردود» معروض في خانة الأثرياء (ص 125). وهدايا الزيارة ضرورية، إنها شرط من شروط الزواج (ص 10 و93–94). وهي لا يمكن التراجع فيها والرد عليها يكون «ربوياً»، في البنغام (Bengam) تحديداً. وفي هذا المجال تمثل تريااندا (Trianda)، وهي رقصة الهدايا (ص 158)، حالة فريدة من المراسم الشكلّية والشعائر والجماليات القانونية المختلطة.

(*) أصحاب جازون أبطال أسطورة إغريقية.

(17) Bronislaw Malinowski, «Kula: The Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea,» *Man*, vol. 20 (1920), pp. 90 et suiv.; Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London: G. Routledge & sons, 1922).

كل المصادر التي نذكرها في هذه الفقرات تعود إلى هذا الكتاب ما لم يكن لها تسميات أخرى.

الموتى وتعليم الأوليات.. إلخ. ولذلك فإن الوصف الذي سنقدمه الآن بهذا الشأن مازال مؤقتاً. بيد أن الوقائع تبقى أساسية وبديهية(18).

إن كولا نوع من البوتلاتش الضخم، فمن خلاله تجري تجارة كبيرة بين القبائل، وهو ينتشر في كامل جزر تروبريان، وفي جزء من جزر أنتروكاستو (Entrecasteaux) وكذلك في جزر أمفلات (Amphlett). وفي كل هذه المناطق تنخرط جميع القبائل في الكولا بشكل غير مباشر، بينما تمارسه القبائل الكبيرة بصفة مباشرة: قبائل دوبو (Dobu) في أمفلات وقبائل كيريوينا (Kiriwina) وقبائل سيناكيتا (Sinaketa) وقبائل كيتافا (Kitava)، وهؤلاء يعيشون في جزر تروبريان، وكذلك قبيلة فاكوتا (Vakuta) في جزيرة وودلارك (Woodlark). ولا يعطي السيد مالينوفسكي ترجمة لكلمة كولا التي

(18) يبالغ مالينوفسكي في وصفه للأشياء الجديدة (المصدر نفسه، ص 513 و515)، فقبل كل شيء لا يمثل [نظام] كولا في نهاية الأمر إلا نوعاً من البوتلاتش السائد بين القبائل، وهو معروف في ميلانيزيا وله ما يماثله في حملات كلدونيا الجديدة التي وصفها الأب لامبرت، وكذلك في حملات أولو ـ أولو لدى الفيجيين... إلخ.

انظر: Marcel Mauss, «Extension du Potlatch en Melanesie,» *Procès - Verbaux de l'I.F.A., Anthropologie* (1920).

من ناحية أخرى يبدو لي أن معنى كلمة كولا مرتبط بمعاني كلمات أخرى من النوع نفسه، مثلاً يولو ـ يولو، انظر: William Halse Rivers, *History of the Melanesian Society*, t. II, pp. 415 et 485, t. I, p. 60.

لكن حتى كولا يبدو أقل فرادة من البوتلاتش من عدة نواحي، فالجزر صغيرة وبالتالي، فإن المجتمعات هنا أقل ثروة وأقل قوة من المجتمعات التي توجد على شاطئ كولومبيا البريطانية، حيث نعثر على كل خصائص البوتلاتش الذي يجري بين القبائل، بل يمكن حتى العثور على بوتلاتش عالمي. مثلا: هايدا مقابل تلنغيت (كانت مدينة ستكا في الواقع مدينة مشتركة بينما كان Mass River مكانا دائماً للقاء)، كواكيوتل مقابل بلاكولا (Bellacoola) ومقابل هايلتسوك (Heiltsuq)، هايدا مقابل تسمشيان... إلخ وهذا في الواقع من طبيعة الأشياء، إذ إن أشكال التبادل تتجه عادة نحو التوسع والعالمية، وهي التي فتحت الطريق هنا وهناك أمام التجارة بين هذه القبائل البحرية متماثلة الغنى.

تعني من دون أدنى شك دائرة. وفعلاً، فإن الأمر يبدو كما لو أن هذه القبائل، وهذه الرحلات البحرية، وهذه الأشياء الثمينة، وهذه الأشياء ذات الوظيفة الاستعمالية، وهذه الأطعمة والحفلات، وهذه الخدمات المتنوعة، الطقوسي منها والجنسي، وهؤلاء الرجال والنساء، كل شيء يتحرك زمانياً ومكانياً بشكل دائري[19].

وتعتبر تجارة كولا من نوع نبيل[20]. وهي تبدو مخصصة للقادة الذين هم في الوقت ذاته قادة الأساطيل والزوارق. وينخرط معهم في ذلك التجار، إضافة إلى أولئك الذين يحصلون على هدايا من تابعيهم - أبنائهم وأصهارهم وفي الوقت ذاته رعاياهم - وهم رؤساء مختلف القرى الخاضعة لسيطرتهم. وتجري ممارسة كولا بطريقة نبيلة تبدو في الظاهر متعففة عن المصلحة الخاصة ومتواضعة[21]. ويمكن تمييزها بدقة عن عمليات التبادل الاقتصادي البسيط للسلع الاستهلاكية التي تحمل اسم غيموالي[22] (Gimwali). ويُمارس هذا النوع الأخير من التبادل خلال المعارض البدائية الكبيرة في إطار اجتماعات كولا التي تشترك فيها عدة قبائل، أو في أسواق كولا الداخلية الصغيرة. وما يميزه هو التفاوض المتشدد من كلا الطرفين بخصوص الأسعار، وهو أمر لا يليق بكولا. ويقال في هذه الأوساط إن الشخص الذي لا يمارس كولا بما يقتضيه الأمر من ترفع عن

(19) يفضل السيد مالينوفسكي عبارة «كولا حلقة» (Kula ring).

(20) Malinowski, Ibid.

«ما يفرضه مقام النبل».

(21) المصدر نفسه، عبارات التواضع، خلال تقديم عقد ثمين يقول مقدم الهدية: «هذا بقية طعام اليوم، خذه، لقد أحضرته لك».

(22) المصدر نفسه، لأسباب بيداغوجية عملية فقط - حتى يفهمه القراء الأوروبيون - صنف مالينوفسكي (ص 187) كولا ضمن خانة «المبادلات الاحتفالية مع دفع ثمن». إن كلمة دفع ثمن مثل كلمة مقايضة أوروبيتان.

الأشياء الصغيرة إنما «يمارسه كما لو كان غيموالي». وفي الظاهر على الأقل تتم عملية كولا - مثلما هو الحال بالنسبة إلى بوتلاتش شمال الغرب الأميركي - بالطريقة الآتية: يقدم الطرف الأول إلى الطرف الثاني[23] الهدية وفق مبدأ ينص على أن المتلقي اليوم يكون هو الواهب غداً. وفي الشكل الأكثر كمالاً للكولا، والأكثر احتفالاً والأرفع مقاماً والأشد تنافساً[24] - ويتجسد ذلك في البعثات البحرية الضخمة - تكون القاعدة هي أن تخرج إلى البعثة دون أن يكون معك أي شيء تُبادِل به وأي شيء يمكن أن تهبه، حتى لو تعلق الأمر بالطعام الذي يمتنع الجميع عن طلبه. هنا يقتصر الأمر على قبول الهدايا وحسب، ويجب الانتظار إلى حين تستقبل القبيلة التي تمتعت بالضيافة القبيلة التي أكرمتها في السنة الماضية كي يجري إرجاع الهدايا بفائض ربوي.

لكن في حالات كولا الأقل أهمية يجري استغلال الرحلة البحرية لتبادل البضائع. وهناك عدة نظريات محلية بخصوص هذا الأمر تسمح للنبلاء في حد ذاتهم بممارسة التجارة في هذا الإطار. وخلال هذه الرحلة هناك كثيرٌ من الأشياء التي تُطلب بإلحاح[25] وتكون موضوعاً للتبادل، وكل ذلك يساعد على إنشاء روابط اجتماعية تتجاوز كولا. بيد أن هذا الأخير يبقى دائماً هو الهدف، وهو اللحظة المصيرية في هذه العلاقات.

(23) Bronislaw Malinowski, «Primitive Economics of the Trobriand Islands,» *Economic Journal* (Mars 1921).

(24) طقس تناراري (Tanarere) ويتضمن عرضاً لمحاصيل الرحلة على شاطئ موا (Muwa) وخلال ذلك يجري تعيين أجمل شخص، أي الشخص الأكثر حظاً، عرضاً تاجر، ص 374–375، 391. انظر: *Uvalaku* de Dobu, p. 381 (20-21 avril).

(25) Rituel du *Wawoyla*, pp. 353-354; magie du *Wawoyla*, pp. 360-363.

وتقديم الهدية في حد ذاته يتخذ أشكالاً احتفالية قوية، فالمعني بقبول الهدية يحتقر في البداية ما يقدم له، ويحترز منه، ولا يأخذه إلا بعد أن يُلقى تحت قدميه لبعض الوقت. أما المهدي فيتصرف بتواضع مفرط(26): بعدما يأتي بهديته بشكل احتفالي يرافقه صوت العزف على الأصداف البحرية، يعتذر عن عدم تقديمه إلا بقايا طعامه، ثم يلقي تحت قدمي منافسه وشريكه هديته(27). وفي الوقت الذي يجري فيه تسليم الهدية يتعالى صوت العزف على الأصداف البحرية، وصوت المنادي المكلف بإشهار العملية، تأكيداً لطابع الجود والكرم والحرية والاستقلالية والهمة العالية، الذي رافقها(28). ورغم ذلك، فإن الذي يحدث في الواقع إنما يجري بفعل اشتغال ميكانيزمات الإلزام، وحتى بفعل إلزامية الأشياء في حد ذاتها.

إن موضوع هذه المبادلات ـ الهدايا هو فايغوا (Vaygu'a)، وهو نوع من العملة(29). وهناك منها نوعان: موالي (mwali) الذي هو

(26) انظر أعلاه الهامش رقم (21) في هذا الفصل.

(27) انظر الرسوم والصور. انظر أيضاً لاحقاً.

(28) ـ بصفة استثنائية يمكن مقارنة هذه الأخلاق بالفقرات الجميلة في (*Ethique à Nicomaque*) [كتاب لأرسطو: **الأخلاق إلى نيقوماخوس**].

(29) ملاحظة مبدئية بخصوص استعمال فكرة العملة، نحن نصرّ على استعمال هذه الكلمة رغم معارضة السيد مالينوفسكي. انظر: «Primitive Currency,» *Economic Journal* (1923).

لقد اعترض السيد مالينوفسكي مسبقاً على ما يعتبره تعسفاً (Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 499, n. 2) من سيليغمان (Seligman)، انتقد مصنفته. ويستخدم مالينوفسكي فكرة العملة ليشير بها حصرياً إلى أشياء لا تصلح كوحدة تبادل وحسب، بل أيضاً كمعيار لتحديد قيمة الأشياء. ومن جانبه قدم لي السيد سيميان (Simiand) اعتراضات من النوع نفسه تخص استعمال فكرة القيمة في هذا النوع من المجتمعات. ومن المؤكد أن هذين العالمين مصيبان في وجهة نظرهما، فهما يفهمان كلمة عملة وكلمة قيمة بمعناهما الضيق، ومن وجهة =

عبارة عن سوار جميل منحوت من محار البحر ومصقول، يحمله

= النظر هذه لم توجد القيمة الاقتصادية إلا عندما وجدت العملة، ولم توجد عملة إلا عندما اكتسبت الأشياء الثمينة (الثروات المكثفة في حد ذاتها والتي ترمز إلى الثروة) قيمة نقدية، أي عندما أصبحت معيرة ولاشخصية ومستقلة عن أي علاقة مع أي شخصية اعتبارية، جماعية أو فردية، غير سلطة الدولة التي تسكها. ولكننا عندما نطرح السؤال بهذه الطريقة فإننا نطرح سؤال الحد الاعتباطي الذي يجب أن نضعه لمسألة استعمال هذه الكلمة، ورأيي عندئذ هو أننا لا نقوّم من غير تعريف نوع ثان من العملة: إنه عملتنا نحن [اليوم].

في كل المجتمعات التي سبقت تلك التي حولت الذهب والبرونز والفضة إلى عملة، كانت هناك أشياء أخرى: حجر وأصداف ومعادن ثمينة على وجه الخصوص، استعملت كأداة تبادل وكثمن للأشياء. وفي عدد كبير من المجتمعات التي تحيط بنا مازال هذا النظام في الواقع قائماً، وهو الذي نحن في صدد وصفه.

صحيح أن هذه الأشياء الثمينة تختلف عما تعودنا على تصوره كأدوات نستخدمها للتحرر من ديوننا والتزاماتنا، فقبل كل شيء، وزيادة على طابعها الاقتصادي وعلى قيمتها، هي أشياء ذات طبيعة سحرية وتمثل بصفة خاصة حروز (life givers) كما يقول ريفرز (Rivers) وكذلك بيري (Perry) وجاكسون (Jackson). وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الأشياء تعرف تداولاً شاملاً في المجتمع وحتى بين المجتمعات، ولكنها ترتبط بأشخاص أو بعشائر (العملات الرومانية الأولى كانت تَسُكُّها عشائر ومجموعات بعينها) وبفردانية مالكيها القدامى، وبعقود أجريت بين كيانات اعتبارية، فقيمتها مازالت ذاتية وشخصية، وكمثال على ذلك تقاس العملة المصنوعة من الأصداف المنظومة في ميلانيزيا بشبر الواهب، انظر: Rivers, *History of the Melanesian Society*, t. II, p. 527; t. I, pp. 64, 71, 101, 160 sq.

انظر عبارة *Shulterfaden*: Richard Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1912-), t. III, pp. 41 sq., vol. I, p. 189, v. 15; *Huftschnur*, t. I, p. 263, 1. 6, etc.

سنرى أمثلة أخرى مهمة من هذه المؤسسات، لكن الصحيح هو أن هذه القيم غير ثابتة، وأنها تفتقد إلى هذه الخاصية الضرورية للمعيار وللمقياس: مثلاً يرتفع ثمنها وينخفض بحسب عدد وحجم المبادلات التي استخدمت فيها. وفي هذا الإطار يقارن السيد مالينوفسكي بطريقة رائعة فايغوا تروبريان الذين يحصلون على الشهرة والنفوذ خلال رحلاتهم، بجواهر التاج الملكي. كما إن قيمة النحاس المنقوش في شمال الغرب الأميركي وحُصر ساموا ترتفع خلال كل بوتلاتش وخلال كل عملية تبادل.

ولكن من ناحية أخرى تؤدي هذه الأشياء الثمينة الوظيفة نفسها التي تقوم بها العملة في مجتمعاتنا، ومن ثم، فإنها جديرة بأن تعتبر من النوع نفسه. إنها تتمتع بقدرة شرائية يمكن تحديدها عدّاً: مقابل النحاس الأميركي تحصل على عدد محدد من الأغطية. مقابل هذا العدد من =

مالكه أو والداه في المناسبات الكبرى، وسولافا (Soulava) وهو عقد يشكله أمهر خراطي سيناكيتا (Sinaketa) من الأصداف اللؤلؤية

= فايغوا تحصل على عدد كذا وكذا من قفاف إنيام (ignames) [نبات معمر درناته نشوية تؤكل]، ففكرة العدد موجودة رغم أن هذا العدد محدد بطريقة مصدرها ليس سلطة الدولة، ويتغير بحسب تتابع كولا وبوتلاتش، وإضافة إلى ذلك فإن لهذه القيمة الشرائية القدرة على التحرير من الديون والالتزامات التبادلية، وحتى إن كانت هذه القيمة غير معترف بها خارج إطار العلاقات الفردية أو العشائرية أو القبلية، أو ضمن علاقات الشراكة الخاصة، فإن طابعها العمومي والرسمي والثابت لا يقل أهمية، فالسيد برودو (Brudo)، وهو صديق للسيد مالينوفسكي ومقيم مثله منذ أمد طويل في تروبريان، يدفع لصيادي اللؤلؤ - مقابل بضاعتهم - فايغوا، أو عملة أوروبية أو بضاعة ذات قيمة ثابتة دون تمييز، ومعنى ذلك أن الانتقال من نظام إلى آخر كان ممكناً وجرى بشكل سلس. يعطي السيد أرمسترونغ في هذا الإطار وبإصرار معلومات واضحة عن العملة في جزيرة روسل، وهي في جوار تروبريان، وإن كان قد أخطأ فهو واقع في الخطأ نفسه الذي نحن فيه. انظر: W. E. Armstrong, «Rossel Island Money: A Unique Monetary System,» *Economic Journal*, vol. 34 (1924).

في الوقت الذي كتبت فيه هذه الدراسة لم نعثر إلا على الأصل البعيد للعملة. وبخصوص هذا الأمر، فإن رأينا هو الآتي: ظلت البشرية مدة وهي تبحث عن طريقها، في أول الأمر وجدت أن هناك بعض الأشياء تكاد تكون كلها سحرية وثمينة - لا تفنى بالاستعمال - فأعطاها ذلك قدرة شرائية، انظر: Marcel Mauss, «Les Origines de la notion de monnaie,» *Anthropologie* (1914), in: *Procès - Verbaux de l'I.F.A.*

ثم في مرحلة ثانية، وبعدما نجحت في جعل هذه الأشياء متداولة داخل القبيلة وخارجها، وجدت الإنسانية أنه بالإمكان تحويل هذه الأشياء إلى أدوات عد وتداول للثروات. إن هذه المرحلة هي التي نحن في صدد وصفها الآن. وابتداء من ذلك التاريخ، وبشكل مبكر نسبياً في المجتمعات السامية، وربما أن مجتمعات أخرى عرفت هذا الأمر بشكل متأخر إلى حد ما، وقع ابتكار الآلية التي مكنت من فصل هذه الأشياء الثمينة عن المجموعات والأشخاص - وهذه هي المرحلة الثالثة - وتحويلها إلى أدوات دائمة لقياس القيمة، على مستوى كوني أو على أقل تقدير بشكل عقلاني، في انتظار ما هو أفضل.

وبناء على ما تقدم، فإن هناك، حسب رأينا، شكل آخر من العملة سبق عملاتنا الحالية، وهذا دون اعتبار لتلك التي تتشكل من أشياء استعمالية، مثل الصفائح والسبائك النحاسية والحديدية في أفريقيا وآسيا. . . إلخ، ومن دون اعتبار للماشية في مجتمعاتنا القديمة وفي المجتمعات الأفريقية الحالية. انظر لاحقاً. إننا نعتذر عن كوننا اضطررنا للخوض في هذه المسائل الكبرى، لكنها تمس بشكل مباشر جداً موضوعنا وكان لابدّ لنا من أن نكون واضحين.

الحمراء، وتحمله النساء بشكل احتفالي[30] والرجال بصفة استثنائية في حالات الاحتضار[31]. بيد أن هذه الأشياء تمثل في الظروف العادية مدخرات، وهي تُدخر من أجل التمتع بملكيتها. ومن ثم، فإن ما يشكل ثروة تروبريان هو المنتوجات الحرفية، والصيد البحري وصناعة الذهب، والتجارة بمثل هذه الأشياء التي هي موضوع تبادل ومصدر نفوذ، إضافة إلى بعض التجارة بالأشياء العادية.

وحسب مالينوفسكي، فإن فايغوا تنشط ضمن نوع من الحركة الدائرية: تنتقل موالي (الأساور) بصفة منتظمة من الغرب باتجاه الشرق، بينما تسافر سولافا (القلائد) دائماً من الشرق باتجاه الغرب[32]. ويجري هذان التياران التبادليان المتعاكسان بين جميع جزر تروبريان وأنتروكاستو (Entrecasteaux) وأمفلات والجزر المعزولة وودلارك ومارشال بينيت (Marshall Benett) وتيوب - تيوب (Tube - Tube)، وأخيراً أقصى الجنوب الشرقي لغينيا الجديدة الذي تأتي منه الأساور في هيئتها الخام، وهناك تلتقي هذه التجارة

(30) اللوحة 19. يبدو أن المرأة في تروبريان، مثلها مثل «الأميرات» في شمال الغرب الأميركي، وكذا الأمر بالنسبة إلى بعض الأشخاص الآخرين، تُستخدم لعرض أشياء الزينة وللمباهاة، وهذا دون اعتبار كون الغرض من تقديم أشياء كهذه إلى النساء هو افتتانهن، انظر: Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, t. I, pp. 138, 159, 192, v. 7.

(31) انظر لاحقاً.

(32) V. carte p. 82; Cf. Malinowski, «Kula: The Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea,» p. 101.

يقول مالينوفسكي إنه لم يجد أسباباً أسطورية أو أي معنى آخر لهذا التداول الدائري. سيكون مهماً جداً في رأينا ضبط منطلقات هذه الحركة الدائرية، ذلك أنه إذا كان السبب يكمن في اتجاه محدد لهذه الأشياء ينحو دائماً نحو العودة إلى نقطة البداية متبعاً طريقاً ذا أصول أسطورية، فإن هذه الظاهرة ستكون مشابهة بشكل مذهل للظاهرة البولينيزية: هاو ماوري (hau maori).

بالرحلات الكبيرة من النوع نفسه التي تأتي من غينيا[33]، وهي رحلات وصفها سيليغمان (Seligmann).

من الناحية المبدئية يمكن القول إن هذا التداول الدائري للرموز والثروات لا يتوقف ولا ينقطع، فلا يجب الاحتفاظ بهذه الرموز والثروات لمدة طويلة، ولا يجب التباطؤ في التحرر منها أو التشدد[34] في ذلك، ولا يجب منحها لأي شخص من غير الشركاء المعلومين وفي اتجاه محدد: «اتجاه سوار»، «اتجاه قلادة»[35]. كما إنه يجب ويجوز الاحتفاظ بهذه الثروات من كولا إلى أخرى، كما يمكن لكل مجموعة أن تفتخر بكمية فايغوا التي حصل عليها أحد رؤسائها. وهناك حتى بعض المناسبات، مثل إعداد حفلات الدفن (grands s'oi)، حيث يسمح فيها بقبول الهدايا دون الرد عليها[36]، ولكن خلال الحفل كل شيء يُعاد عبر استهلاك كل الهدايا، ومعنى ذلك أننا نتمتع فعلاً بحق ملكية الهدية التي نحصل عليها، ولكنها هدية من نوع خاص، ويمكن القول بأنها تشترك في كل أنواع المبادئ الحقوقية التي قمنا نحن المعاصرون بفصلها بعناية الواحد عن الآخر. إنها ملكية وحيازة، وديعة وكراء، شيء مباع ومشترى، وفي الوقت ذاته مودع ومفوض ومستأمن: إنها لا تُمنح لك إلا بشرط استعمالها لفائدة آخر، أو نقلها إلى طرف ثالث، «شريك

(33) بخصوص هذه الحضارة وهذه التجارة، انظر: Seligman, *The Melanesians of British New-Guinea*, chap. XXXIII sq.;
انظر: *Année Sociologique*, t. XII, p. 374; Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 96.

(34) إن أهل دوبو يتشددون في كولا، Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 94.

(35) المصدر نفسه.

(36) المصدر نفسه، ص 492، 502.

بعيد»[37] (murimuri). هذا هو المركّب الاقتصادي والقانوني والأخلاقي المميز جداً والذي عرف مالينوفسكي كيف يكتشفه ويجده ويشاهده ويصفه.

ولهذه المؤسسة أيضاً وجه أسطوري ديني سحري، ذلك أن فايغوا ليست أشياء عادية، مجرد قطع نقدية، فلكل واحدة منها، الأغلى والأكثر إثارة للتنافس على الأقل، إضافة إلى أشياء أخرى لها الهيبة[38] نفسها، اسم[39] خاص بها وشخصية وتاريخ وحتى رواية، إلى درجة أن بعض الأشخاص يتسمون بها. ولا يمكن القول بأن هذه الأشياء - فايغوا - تمثل موضوع عبادة، لأن تروبريان وضعيون على طريقتهم، ولكنه من غير الممكن عدم الاعتراف بطبيعتها السامية والمقدسة، فامتلاكها يكون «مبهجاً ومشجعاً ومهدئاً في حد ذاته»[40]، ومالكوها يقضون وقتاً طويلاً في مشاهدتها وتفحصها، بل إن مجرد مسّها يؤدي إلى نيل فضلها[41]. وفايغوا توضع على جبين أو صدر المريض، ويحكّ بها بطنه ويجري تمريرها في حركة راقصة من أمام أنفه، إنها تشكل راحته القصوى.

ولكن هناك أكثر من ذلك، فالعقد في حد ذاته يفوح بطبيعة

(37) انظر: Seligman, *The Melanesians of British New-Guinea*, pp. 505, 752. muri
الشريك البعيد (muri muri) معروف بأنه يشبه مراسلي البنوك عندنا.

(38) انظر الملاحظات الجيدة وذات البعد الشامل التي تخص مواضيع الاحتفالات، ص 89-90.

(39) P. 504, noms de paires, p. 89, p. 271. V. le mythe p. 323: façon dont on entend parler d'un soulava.

(40) ص 512.

(41) ص 513.

فايغوا، وليست الأساور والقلائد فقط هي التي تكون مشحونة بالإحساس أو على الأقل بالروح الخاصة بها، ما يجعلها تشارك بنفسها في إبرام العقد[42]، بل أيضاً كل الممتلكات من الزينة والأسلحة وكل ما يملكه الشريك. وهناك تعبير رائع يتحدث عن «سحر القوقعة»[43]، وهو قول يذكر لدفع فايغوا باتجاه الشريك الذي يجب عليه أن يطلبها ويستلمها[44]:

(42) P. 340, commentaire, p. 341.

(43) بخصوص القوقعة، انظر: pp. 340, 387, 471, Cf. pl. LXI.

تستخدم القوقعة كآلة صوتية يجري قرعها بمناسبة كل عملية تبادل وبمناسبة كل لحظة احتفالية تتخلل الغذاء الجماعي. . . إلخ، انظر بالنسبة إلى تفشي ظاهرة القوقعة أو تاريخ استعمالها: Jackson, *Pearls and Shells* (University of Manchester Series, 1921).

إن استعمال البوق والطبل أثناء الحفلات وخلال إنجاز العقود منتشر في عدد كبير من المجتمعات الزنجية (الغينيون والبنتو)، والآسيوية والأميركية والهندية ـ الأوروبية. . . إلخ، وهذا له علاقة بموضوع القانون والاقتصاد الذي نحن في صدد دراسته، ويستحق دراسة خاصة به وبتاريخه.

(44) P. 340. *Mwanita, mwanita*. Cf. le texte en Kiriwina des deux premiers vers (2e et 3e à notre avis), p. 448.

موانيتا (mwanita) هو اسم لديدان طويلة فيها دوائر سوداء تجعلها تشبه القلائد المصنوعة من أقراص الرخويات الصدفية، ص 341. والتعبير مأخوذ من نص شعري مكتوب بلغة (Kiriwina) ويحمل عنوان موانيتا موانيتا بعد البيتين الثاني والثالث يبدأ الاستحضار والتضرع: «تعالوا إلى هناك معا سأجلبكما إلى هنالك معاً. تعالوا هنا معاً سأجلبكما إلى هنا معاً. قوس قزح يظهر هناك. سأجعل قوس قزح يظهر هناك» ويعتبر مالينوفسكي الذي يعتمد على شهادة السكان المحليين أن قوس قزح ليس إلا مجرد بشير، ولكنه يمكنه أيضاً أن يعني انعكاس الألوان المتعددة لمحار اللؤلؤ. وتعبير «تعالوا إلى هنا معاً» له علاقة بالأشياء الثمينة التي تحتشد مع العقد الجاري إنجازه. واللعب بكلمات «هنا» و«هناك» عبر عنه بشكل بسيط عن طريق الصوت م (m) والصوت و(w)، اللذين هما نوع من المولّد اللغوي. إن هذا رائع جداً في ميدان السحر. ثم بعد ذلك يأتي الجزء الثاني لفاتحة خطاب: «أنا الرجل الوحيد، القائد الوحيد. . . إلخ»، ولكن هذه الأخيرة لا تكتسي أهمية إلا من وجهات نظر أخرى، مثل البوتلاتش على وجه الخصوص.

(الإثارة[45] تستولي على شريكي[46]

الإثارة تستولي على كلبه

الإثارة تستولي على حزامه

وهكذا دواليك: «تستولي على غواراه» (son gwara) (تابو خاص بجوز الهند وبنبتة بيتل المتسلقة (bétél)[47]، تستولي على قلادته باغيدوو (bagido'u)، على قلادته باجيريكو (bagiriku) على قلادته باغيدودو (bagidudu). . . إلخ[48].

وهناك صيغة أخرى مغرقة في الأسطورة[49] وأكثر إثارة

(45) إن الكلمة المترجمة هنا هي مونوموواينيز (munumwaynise) (Cf. p. 449)، وهي موانا أو موواينا الذي يعبر عن Itching أو حالة الإثارة (State of excitment).

(46) افترض أن هناك بيتاً شعرياً من هذا النوع، لأن السيد مالينوفسكي يقول بشكل صريح في صفحة 340، أن هذه الكلمة الرئيسة في موضوع الفتنة تشير إلى الحالة الذهنية التي تستولي على الشريك وتدفع به إلى تقديم هدايا سخية.

(47) عادة ما يفرض هذا التابو بموجب كولا وسوي (S'oi) التي هي حفلات جنائزية، بغية جمع الأطعمة وجوز السنط الضروري، إضافة إلى الأشياء الثمينة، ومن ثم يشمل التأثير السحري كل الأطعمة، انظر ص 347 و350.

(48) إنها أسماء مختلفة للقلائد لم يدرسها هذا الكتاب المرجع، وهذه الأسماء تتكون من بادجي، قلادة (ص 35)، ومن كلمات أخرى مختلفة. بعد ذلك تأتي أسماء خاصة لقلائد شملها التأثير السحري أيضاً، وبما أن هذه الصيغة التعبيرية تخص كولا سيناكيتا (Sinaketa) حيث تُتبادل القلائد مقابل الأساور، فإن الكلام يقتصر على القلائد، والصيغة نفسها تستعمل في كولا كيريوينا. وبما أن ما يبحث عنه هنا هو الأساور، فإن هذه الأسماء قد تكون خاصة بمختلف أنواع الأساور التي سيقع ذكرها أثناء القيام بالطقس، أما باقي الصيغة فتبقى هي نفسها في كلتا الحالتين. وخاتمة الصيغة التعبيرية مهمة أيضاً، ولكننا نود التأكيد هنا مرة أخرى على أنه لا يجب النظر إلى الأمر إلا من وجهة نظر البوتلاتش: «سأذهب كولا (سأقوم بتجارتي)، سأخون كولاي (شريكي)، سأسرق كولاي، .سأنهب كولاي، سأذهب كولا مادام زورقي سيغرق. . . شهرتي رعد وخطوتي زلزال». إن لنهاية المقطع ملامح أميركية غريبة، وهناك مثلها في جزر سالومون، انظر ذلك لاحقاً.

(49) آخر الصيغة التعبيرية هو نفسه الذي كنا في صدد ذكره «أنا ذاهب كولا». . . إلخ، انظر: P. 344, commentaire 345.

للفضول، لكنها من الصنف العادي وتعبر عن الفكرة نفسها: الشريك في كولا له حيوان يساعده، وهو تمساح، ويتضرع له الشريك طالباً منه أن يأتيه بالقلائد (في كيتافا (Kitava) يأتي بـ موالي (Mwali)): «أيها التمساح تمكّن منه، خذ صاحبك وادفع به تحت جيبوبو (رصيف للزوارق التجارية)، أيها التمساح اجلب لي القلادة، اجلب لي باغيدوو، باجيريكو». وهناك صيغة سابقة لهذه الأخيرة، وهي تنتمي إلى الطقس نفسه، وفيها تضرع لطير جارح[50].

أما آخر صيغة تعبيرية تتعلق بتفشي التأثير السحري ذاته في الشريكين المتعاقدين (في دوبو أو كيتافا من أهل كيريوينا) فهي تتضمن مقطعاً غنائياً[51] بلحنين. وعلى كل حال فإن تأدية الطقس طويلة جداً وتعاد مرات عديدة، والهدف من ذلك هو تعداد كل ما يحرّمه كولا، كل ما هو كره وحرب، وكل ما يجب استبعاده من أجل إفساح المجال للتبادل بين الأصدقاء.

هيجانك، الكلب يشخر

رسومك الحربية، الكلب يشخر

... إلخ

وهناك صيغ شعرية أخرى لهذه الفكرة تقول[52]:

---

(50) p. 343. Cf. p. 449, Texte du premier vers avec commentaire grammatical.

(51) ص 348، هذا المقطع يأتي بعد سلسلة من الأبيات (ص 347). «هيجانك يا رجل دوبو ينحسر مثل البحر»، ثم تتبع السلسلة نفسها بـ «يا امرأة دوبو»، انظر لاحقاً. إن نساء دوبو محرمات بينما تقدم نساء كيريوينا أنفسهن للزوار، والجزء الثاني من كلمات التعزيم من النوع نفسه.

(52) ص 348، 349.

هيجانك، الكلب طيع... إلخ

أو هيجانك يذهب مثل مد البحر، الكلب يلعب

غضبك يذهب مثل مد البحر، الكلب يلعب

... إلخ

إن ما يجب فهمه من هذه الأبيات هو: «هيجانك يصبح مثل الكلب الذي يلعب»[*]. والمهم هنا هو هذه الاستعارة اللغوية للكلب الذي يأتي ليلحس يد صاحبه، إذ هكذا يجب أن يفعل رجل دوبو إن لم تكن المرأة. وهناك تأويل آخر فيه تكلف ولا يخلو من طابع مدرسي، كما يقول السيد مالينوفسكي، ولكنه بطبيعة الحال تأويل محلي، وهو يقدم فكرة تتقاطع جيداً مع ما نعرفه من بقية الأبيات: «الكلاب تلعب الأنف في الأنف. وعندما تذكرون كلمة كلب تأتي الأشياء الثمينة للعب، كما هو مقدر منذ القدم، لقد أعطينا أساور وستأتي إلينا قلائد، سوف يلتقون مثل الكلاب التي يأتي بعضها لشم بعضها الآخر». إن التعبير أو المثل جميل، فكل مركّب الأحاسيس الجماعية يتبدى هنا مرة واحدة: الكره المحتمل بين الشريكين، عزلة فايغوا وتوقفها بشكل سحري، الرجال والأشياء الثمينة وتجمعها مثل الكلاب التي تلعب.

وهناك تعبير رمزي آخر يخص زفاف موالي (الأساور: رمز الأنوثة) وزفاف سولافا (قلائد: رمز الذكورية) والاثنان يتجهان الواحد إلى الآخر مثل الذكر والأنثى[53].

إن مختلف هذه الاستعارات تعني بالضبط الشيء نفسه الذي

(*) أي هيجانك يتبدل هدوءاً وانشراحاً.

(53) ربما هناك أسطورة اتجاه (ص 356).

تعبر عنه مفردات القضاء الأسطوري لدى ماوري، وما يعبر عنه هنا من وجهة النظر السوسيولوجية هو مرة أخرى خلط الأشياء والقيم والعقود والبشر[54].

ومن سوء الحظ، فنحن لا نعرف على وجه الدقة قاعدة القانون الذي يحكم هذه المبادلات، فإما أنها غير واعية وغير مُعبَّر عنها بوضوح من طرف أهل كيريوينا الذين قدموا المعلومات للسيد مالينوفسكي، أو أنها واضحة جداً بالنسبة إلى تروبريان، وهذا ما يفرض القيام ببحث جديد بشأنها. بيد أننا لا نملك حول المسألة إلا بعض التفاصيل، فالهبة الأولى في [دورة] فايغوا تحمل اسم فاغا (Vaga) الذي يعني «هبة مفتوحة»[55]. وهذا الفعل يُلزِم بشكل نهائي المتقبل للهبة بتقديم هبة مضادة تسمى يوتيل[56] (Yotile)، وهي كلمة ترجمها السيد مالينوفسكي ببراعة بعبارة «الهبة التي تغلق» عملية التبادل. ويحمل هذا النوع من الهدية اسماً آخر هو كودو (Kudu)، الذي يعني السن التي تعض وتقص بالفعل وتفصل وتحرر[57]. وهذا النوع من الهدايا ضروري ومترقَّب وينبغي الرد عليه بمثله، وفي بعض الحالات يمكن أخذه بالقوة وبطريقة مفاجئة[58]. ويمكن[59] الانتقام[60] له في حالة عدم رده، عن طريق السحر أو على الأقل بالدعاء على من لم يلتزم به، وبالبقاء تجاهه في حالة غيظ مكتوم. وإذا عجز أحد عن الرد على كودو بمثله أو بأحسن منه، فإن بإمكانه الرد عليه بـ بازي (basi)، أي السن التي تكتفي بثقب الجلد ولكنها لا تعض، وإذاً لا تنهي العملية التبادلية. إنها نوع من الهدية يسمح بالانتظار ويؤجل الحصول على الفائض ويطمئن الدائن، أي المانح الذي بادر بتقديم كودو، لكنه لا يحرر المدين الذي سيصبح مانحاً بدوره[61].

إن كل هذه التفاصيل مثيرة، وكل شيء مدهش في هذه التعابير، ولكننا لا نجد فيها أثراً للجزاء، هل هو أخلاقي[62] وسحري بشكل بحت؟ هل يتعرض الشخص «القاسي في ممارسة كولا» للاحتقار فقط وأحياناً للسحر؟ ألا يخسر الشريك الخائن شيئاً آخر: مرتبته النبيلة أو على الأقل مكانته بين القادة؟ هذا ما يجب علينا أن نعرفه أيضاً.

ولكن من ناحية أخرى يمكن القول بأن هذا النظام نموذجي، فباستثناء القانون الجرماني القديم - سنتحدث عنه لاحقاً - وفي حدود ما هي عليه الآن حالة المشاهدة العلمية، وكذلك في حدود معارفنا التاريخية والقانونية والاقتصادية، سيكون من الصعب العثور على

---

(54) نستطيع هنا استخدام الكلمة التي يستعملها عادة ليفي بريل: «المشاركة». وأصل الكلمة يشير إلى الغموض والخلط، وبالتحديد إلى تعريفات قانونية، وإلى روابط أخوية من النوع الذي نحن في صدد وصفه. نحن هنا في مستوى المبدأ ولا فائدة في أن ننزل إلى مستوى النتائج.

(55) ص 345 وما يليها.

(56) ص 98.

(57) ربما أن هناك في هذا الاسم إشارة للعملة القديمة أنياب الخنزير البري، ص 353.

(58) Usage du *Lebu*, p. 319 cf. Mythe, p. 313. .

(59) تذمر شديد، ص 357. انظر بعض الأناشيد من هذا النوع في: *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, I.

(60) يقال بخصوص فايغوا مشهور، ص 359: «هناك عدة رجال ماتوا من أجله» ويبدو على الأقل في حالة بعينها، وهي حالة دوبو (ص 356). إن يوتيل يكون دائماً موالي، أي سوار، وهو مبدأ أنثوي في عملية التبادل، ولكن في دوبو لا تطلب إلا الأساور، وربما لا يوجد للأمر أي تفسير آخر.

(61) يبدو أن ما كان جارياً هنا هو عمليات تبادل مختلفة ومتداخلة، فبازي (basi) يمكن أن يكون قلادة، ص 98، أو سواراً أقل قيمة، ولكن يمكن منح عدة أشياء أخرى في مقام بازي لا تمثل كولا بشكل حصري: القلائد الخشنة، الفؤوس الكبيرة المصقولة (بيكو)، ص 358، 481، وهي أيضاً أنواع من العملة تدخل في إنجاز العملية.

(62) ص 157، 359.

ممارسة للهبة التبادلية أكثر وضوحاً وشمولية ووعياً، وأحسن فهماً من طرف المشاهد الذي يسجلها، من تلك التي وجدها مالينوفسكي في تروبريان وقام بوصفها[63].

إن كولا، وبالتحديد شكله الأساسي، لا يمثل في حد ذاته سوى برهة، ولكنها البرهة الأكثر احتفالية من نظام واسع جداً من الخدمات والخدمات المضادة، وهو يبدو في الحقيقة شاملاً لكل الحياة الاقتصادية والمدنية لتروبريان، فكولا لا يمثل سوى نقطة الذروة في هذه الحياة، وخاصة كولا الذي يجري بين القبائل وعلى مستوى عالمي. صحيح أنه الهدف من الوجود ومن الرحلات الكبرى، ولكن لا يشارك فيه سوى رؤساء القبائل، بل بعض رؤساء القبائل البحرية فقط، وفي نهاية الأمر فهو ليس سوى تكريس وجمع لعدة مؤسسات. ويمكن ملاحظة أن مبادلات فايغوا تدخل ـ عند ممارسة كولا ـ في إطار سلسلة أخرى من المبادلات شديدة التعقيد تختلف مواضيعها، من المزايدة المتشددة في التبادل إلى الأجر، ومن التوسل إلى مجرد اللطف، ومن الضيافة الكاملة إلى التردد والحياء. وفي المقام الأول، وإذا ما استثنينا الرحلات الاحتفالية الكبرى التي هي رسمية وتنافسية[64] تحديداً، فإن أوفالاكو (Uvalaku)، أي جميع أنواع كولا، تستدعي غيموالي (Gimwali) التي هي نوع من المبادلات البسيطة العادية. وهذه الأخيرة لا تجري

(63) بين كل من كتابي السيد مالينوفسكي وثورنوالد (Thurnwald) تفوّق مشاهدة الباحث السوسيولوجي المحترف. وفي الواقع يرجع الفضل لمشاهدات السيد ثورنوالد الخاصة بـ مـامـوكـو (mamoko) (Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, t. III, p. 40, etc),

«تروستغاب» (trostgabe) في بوين (Buin) التي وضعتنا على طريق كثير من هذه الوقائع.

(64) ص 211.

بالضرورة بين شركاء[65]، إذ إنه إلى جانب علاقات الشراكة القوية، هناك سوق حرة للمبادلات البسيطة تجمع بين أعضاء القبائل المتحالفة. ومن ناحية ثانية توجد بين الشركاء في كولا سلسلة لا تنقطع من الهدايا الإضافية ـ تقدم ويرد عليها ـ ومن الأسواق الملزمة، ويفترض كولا جميع ذلك. وتبدأ رابطة الشراكة التي يشكلها كولا، والتي هي في الواقع المبدأ الذي تقوم عليه هذه الأخيرة[66]، بهدية أولى، فاغا، تطلب بكل إلحاح. وبالنسبة إلى هذه الهبة الأولى يمكن التودد إلى الشريك المستقبلي من أجل الحصول عليها وحتى التملق له في سبيل ذلك طالما كان حراً ـ وذلك بتقديم عدة هدايا إليه[67]. وبقدر ما يكون فايغوا مضمون الرجوع في شكل يوتيل فلا يوجد ضمانات بخصوص الحصول على فاغا من أحد، ولا حتى أن تقبل أشكال التودد المشار إليها.

وهذا المبدأ في طلب الهدية والقبول بها يعد قاعدة التعامل، فكل هدية تقدم بهذه الطريقة تحمل اسماً خاصاً، ويجري عرضها قبل تقديمها، وفي هذه الحالة فإنها تأخذ اسم باري[68] (Pari).

(65) P. 189. cf. pl. XXXVII; Cf. p. 100, «*Secondary Trade*».

(66) انظر ص 93.

(67) يبدو أن هذه الهدايا تحمل اسماً ـ واوويلا (Wawoyla) ـ من نفس جنس الأشياء التي يضمها تعبير سحري يعدد كل الأشياء التي يمكن أن يمتلكها الشريك المستقبلي، والتي يمكن أن تستثير مقدم الهدية المحتمل وتدفعه إلى أخذ قرار تقديم الهدية، ومن ضمن هذه الأشياء هناك سلسلة الهدايا التي سنأتي على ذكرها: Cf. pp. 360-361, Cf. pp. 353-354, *Woyla*, «Kula Courting,» p. 439.

(68) هذه عبارة عامة تعني «تقديم البضائع» ص 439، 205 و350. وتشير كلمة واتاي (wata'i) إلى الهدايا نفسها التي يقدمها أهل دوبو، انظر ص 391. وتعدد الهدايا الواصلة ضمن التعبير الآتي: «قدحي الخزفي (cela bout)، ملعقتي، قفتي الصغيرة»... إلخ (الموضوع نفسه والتعابير نفسها ص 200). وإضافة إلى هذه الأسماء من الجنس ذاته، هناك أسماء خاصة لعدة هدايا ترتبط بظروف مختلفة، فهدايا الطعام التي يأتي بها أهل سيناكتا إلى =

وهناك هدايا أخرى تحمل اسماً يشير إلى الطبيعة النبيلة والسحرية للهدية المقدمة[69]. غير أن قبولها يعني إظهار القبول بالدخول في اللعبة، أو على الأقل بالبقاء فيها، كما إن بعض أسماء هذه الهدايا تعبر عن الوضع القانوني الذي يترتب عن قبولها[70]. وفي هذه الحالة تعتبر العملية قد تمت، ومن ثم تتحول الهبة البسيطة إلى شيء ثمين: فأس كبيرة مصقولة على سبيل المثال، ملعقة مصنوعة من عظام الحوت. وهكذا، فإن القبول بها يعني حقيقة الالتزام بتقديم فاغا، أي الهدية الأولى المرجوة. ولكن حتى ذلك الحين ليس هناك إلا نصف شريك، إذ وحده التقليد الاحتفالي يصنع الالتزام، ذلك إن أهمية وطبيعة هذه الهدايا تأتي من المنافسة الخارجة عن المألوف التي ينخرط فيها الشركاء المحتملون القادمون في الرحلة البحرية المقبلة والباحثون عن أفضل شريك ممكن من أهل القبيلة المقابلة. والقضية خطيرة، لأن رابطة الشراكة التي يجري خلقها تؤسس لنوع من الحلف العشائري بين الشركاء[71]. ومن شروط عملية الاختيار إثارة إعجاب الآخر وافتتانه[72]، وليتحقق ذلك لابدّ من الوصول إلى الهدف قبل الآخرين أو بطريقة أفضل

= دوبو (والعكس غير صحيح)، وأدوات الفخار والحصر ... إلخ، تحمل الاسم البسيط: بوكالا (pokala)، وهو يتطابق مع أجر وقربان... إلخ، وتعتبر أيضاً بوكالا: (ص 501، انظر ص 313، 270) ووا، أي الأغراض الشخصية التي يوزعها صاحبها من أجل جذب بوكا - بوكالا (*poka - pokala*, p. 360) الذي هو الشريك المستقبلي (انظر ص 369). ونلاحظ أن هناك في هذا المجتمع إحساساً حاداً بالفرق بين الأشياء ذات الاستعمال الخاص، والأشياء التي لا تفنى سريعاً بالاستعمال، وتكون ملكاً ويجري تبادلها باستمرار.

(69) EX. p. 313, *buna*.

(70) EX. Les *Kaributu*, pp. 344 et 358.

(71) كان يقال للسيد مالينوفسكي: «شريكي يمكن أن يقاتل ضدي، قريبي الحقيقي فايغو مثل الحبل السري، قد يكون دائماً من صفي» (ص 276).

(72) هذا ما يعبر عنه سحر كولا: مواسيلا.

منهم، دون القفز على بنية التراتب الاجتماعي التي تحكم الجميع[73]، وهذا يفجر عملية تبادل مكثفة للأشياء الأعلى قيمة وهي الأشياء التي يملكها بطبيعة الحال الأثرياء. تنافس ومزاحمة وعرض للثروة وحث على الرفعة والمصلحة، تلك هي الدوافع المختلفة التي تقوم عليها هذه الأفعال[74].

تقدم هذه الهبات عند الوصول. ولكن في مقابل ذلك هناك هبات الرحيل أو الفراق وتسمى في سيناكيتا[75] تالوي (taloi)، وقيمتها تفوق دائماً هبات الوصول. وعند هذا الحد تكون دورة الخدمات والخدمات المضادة الربوية قد اكتملت إلى جانب كولا.

بطبيعة الحال، هناك خدمات الضيافة والطعام - وفي سيناكيتا خدمات النساء - التي تتخلل كل الوقت الذي تستغرقه الرحلة[76]، وطوال كل هذه الفترة يجري أيضاً تبادل هبات إضافية أخرى يتم الرد عليها بصفة منتظمة، ومن جملتها كوروتومنا التي تمثل حسب رأينا شكلاً بدائياً من كولا - تحديداً عندما يكون موضوع هذا التبادل فؤوساً حجرية[77]، وأنياب خنازير معقوفة[78].

(73) يتمتع قادة الرحلات الكبرى وقادة الزوارق بلقاء أولي بالقبائل المستضيفة.

(74) هناك أسطورة مسلية، أسطورة كاسابوايبوايريتا (Kasabwaybwayreta) (ص 342)، وهي تجمع بين كل هذه الدوافع. وتوضح الأسطورة كيف يحمل البطل على القلادة الشهيرة قوما كراكيداكيدا (Karakedakeda)، وكيف يسبق كل المشاركين معه في كولا ... إلخ. انظر أيضاً أسطورة Takasikuma، ص 307.

(75) P. 390. A Dobu, pp. 362, 365, etc.

(76) يجري هذا في سيناكيتا وليس في دوبو.

(77) بالنسبة إلى تجارة الفؤوس الحجرية، انظر: Seligman, *The Melanesians of British New-Guinea*, pp. 350 et 353.

(78) تتشكل كوروتومنا (Korotumna) وهي ملاعق تكون عادة من عظام الحوت المزركشة أو من مناقير بعض الطيور التي لها شكل الملعقة وهي مزركشة أيضاً. وهناك أنواع أخرى من الهدايا الوسيطة، انظر: Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, pp. 358, 365. *Doga, Dogina.*

من ناحية أخرى لا يمثل كولا الذي يجري بين القبائل إلا الحالة الأكثر احتفالية والأكثر درامية من نظام أشمل يُخرج القبيلة ذاتها من الحيز الضيق لحدودها ولمصالحها ولحقوقها. بيد أنه لابدّ من معرفة أن العشائر والقرى في الدواخل مرتبطة أيضاً بعضها ببعض عن طريق علاقات من النوع نفسه، إلا أن الأمر يتعلق هنا بمجموعات محلية عائلية وبرؤسائها الذين يخرجون من بيوتهم ويتبادلون الزيارات ويقيمون علاقات تجارة وتزواج، وهم لا يمارسون ذلك على الأرجح إلا تحت اسم كولا. لكن السيد مالينوفسكي يتحدث أيضاً، وهو مصيب في ذلك، عن «كولا بحري» مقابل «كولا بري» وعن «مجموعات ذات كولا» تزود قائدها بأشياء للتبادل. ونحن من جانبنا نرى أننا لا نبالغ عندما نقول إننا هنا أمام حالة بوتلاتش بمعناه الحصري، مثلا: تتضمن الزيارات التي يقوم بها أهل كيريوينا إلى كيتافا، خلال حفلات الدفن (سوي)[79]، كثيراً من أشياء التبادل الأخرى غير فايغوا. وخلال ذلك يجري هجوم وهمي يولاوادا[80] (Youlawada) على أهل الحفل، كما يجري توزيع الطعام وعرض الخنازير و[نبتات] الإنيام.

من جهة أخرى لا يقتني القادة ولا يصنعون ولا يتبادلون فايغوا وكل الأشياء الأخرى[81] بأنفسهم، بل يمكن القول بأن هؤلاء لا

(79) ص 486 إلى 491. وبالنسبة إلى انتشار هذه الاستعمالات في كل الحضارات المعروفة بـ ماسيم ـ نور (Massim - Nord)، انظر: Seligman, *The Melanesians of British New-Guinea*, p. 584. Description du *walaga*, pp. 549 et 603.

انظر: Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, pp. 486-487.

(80) ص 479.

(81) ص 472.

يصنعونها[82] ولا يتبادلونها حتى لمصلحتهم الخاصة. ذلك أن أغلبها يصل إليهم في شكل هدايا تأتي إليهم من أهلهم ذوي الرتب الاجتماعية الأقل: أصهار يعيشون علاقة تبعية[83] بالقادة، أو أبناء حصلوا على مقاطعات واستقلوا بها. وفي المقابل توزع أغلب فايغوا، بعد العودة من الرحلة الكبرى، بشكل احتفالي على رؤساء القرى والعشائر وحتى على الناس العاديين من مختلف العشائر المشاركة في العملية. وفي نهاية الأمر، كل من شارك بشكل مباشر أو غير مباشر في الرحلة الكبرى[84] يحصل على نصيبه. وهكذا يحصل الجميع على الهدية المضادة.

أخيراً، إلى جانب نظام كولا الداخلي هذا، وفوقه وتحته وحوله وفي أعماقه، يكتسح نظام الهبات المتبادلة كل الحياة الاقتصادية والقبلية والأخلاقية لتروبريان. إن حياتهم «مشبعة» به كما يقول ذلك بطريقة جميلة السيد مالينوفسكي. إنها حالة مستمرة من «العطاء والأخذ»[85]، كما لو أن تياراً مستمراً من الهدايا يشقها في كل الاتجاهات، تقدم وتقبل وترد بطريقة إلزامية وبهدف مصلحي، بعظمة ومن أجل الحصول على خدمات، في شكل تحد وفي شكل

(82) تحمل عملية صناعة وإهداء موال من طرف الأصهار اسم يولو (*Youlo*)، ص 503، 280.

(83) ص 171 وما يليها؛ انظر ص 98 وما يليها.

(84) على سبيل المثال صناعة الزوارق وجميع المصنوعات الخزفية ولوازم العيش.

(85) ص 167: «كل الحياة القبلية ليست إلا «عطاءً وأخذاً مستمرين»، وكل حفل وكل إجراء قانوني أو عرفي لا ينجز إلا ومعه هبة مادية تقابلها هبة مضادة. إن الثروة التي تُوهب وتقبل في شكل هدية مضادة هي أحد أهم آليات تنظيم المجتمع وسلطة القائد وعلاقات القرابة بالدم وعلاقات القرابة بالمصاهرة»: Cf. pp. 175-176 et passim (v. index: *Give and Take*).

تعهدات. إننا لا نستطيع وصف كل هذه الوقائع التي لم يُتِمَّ السيد مالينوفسكي نفسه نشرها، ولكن نقدم منها في ما يلي حالتين رئيستين.

تتمثل **الحالة الأولى** في علاقة تبادل مشابهة لكولا ولوازي[86] (Wasi) إنها تنشئ علاقات تبادل مستمرة وملزمة بين شركاء من قبائل فلاحية من جهة وقبائل بحرية من جهة أخرى. وبموجب هذه العلاقة يأتي الشريك الفلاح إلى بيت شريكه صياد السمك، ويضع أمام بيته منتوجاته الفلاحية، ثم بعد مدة، وإثر صيد وفير، يذهب صياد السمك إلى القرية الفلاحية ليرد الهدية من منتوج صيده[87] مع فائض. إنه النظام نفسه لتقسيم العمل الذي لاحظناه في نيوزيلندا.

وتتمثل **الحالة الثانية** في شكل معتبر من المبادلات يأخذ طابع العرض الضخم[88]. إنها ساغالي (Sagali)، وهي توزيع[89] ضخم للطعام يقدم في كثير من المناسبات: في موسم الحصاد، وعند بناء كوخ القائد، وكذلك بمناسبة صناعة زوارق جديدة وخلال حفلات الدفن[90]. ويجري هذا التوزيع لفائدة مجموعات أدوا خدمات للقائد

(86) تكون هذه العلاقة في كثير من الأحيان مماثلة تماماً لكولا، إذ إن الشركاء غالباً ما يكونون هم أنفسهم الشركاء في كولا (ص 193). بالنسبة إلى وازي انظر: Cf. pp. 187-188 Pl. XXXVI.

(87) يستمر الالتزام بذلك إلى أيامنا هذه وذلك رغم الخسائر التي يتعرض لها صائدو اللؤلؤ الذين يضطرون إلى صيد السمك وخسارة مداخيل كبيرة من أجل احترام هذا الالتزام الاجتماعي.

(88) V. pl. XXXII et XXXIII.

(89) تعني كلمة ساغالي توزيع (مثل كلمة hakari البولينيزية): Description p. 491. pp. 147 à 150, pp. 170, 182-183.

(90) انظر ص 491.

أو لعشيرته[91]، مثل أعمال الزراعة، ونقل جذوع الشجر الضخمة لصناعة الزوارق والسواري الطويلة، وكذلك الخدمات الجنائزية التي يقدمها أعضاء عشيرة الميت... إلخ، وتشبه أشكال التوزيع هذه تماماً حالة بوتلاتش تلنغيت، وهي تتضمن موضوع الصراع والتنافس، فخلالها تتصادم مختلف العشائر والمجموعات والعائلات المتصاهرة، وجُلّ هذه الوقائع يبدو إنتاجاً جماعياً لا تظهر فيه فردانية القائد بشكل محسوس.

ولكن إضافة إلى هذا النظام الحقوقي - الذي يعطي الأسبقية للجماعة - وإلى هذا الاقتصاد الجماعي، وكلاهما بعيد إلى حد ما عن كولا، تبدو كل علاقات التبادل الفردية من النوع الذي وصفناه، وربما أن بعضها فقط يعتبر مجرد عمليات مقايضة. وبما أن هذه الأخيرة لا تجري إلا بين الأقارب والأحلاف أو بين شركاء كولا ووازي، فإنه لا يبدو هنا أن التبادل كان حراً بالفعل. وبصفة عامة، فإن ما نحصل عليه ونكون بذلك قد امتلكناه - بأي طريقة كانت - لا نستطيع الاحتفاظ به لذواتنا، إلا إذا لم يكن بوسعنا الاستغناء عنه، لأنه في العادة لابدّ من نقله إلى أحد آخر، إلى صهر على سبيل المثال[92]. بل قد يحصل أحياناً أن بعض الأشياء التي حصلنا عليها وأهديناها بدورنا تعود إلينا في اليوم ذاته، وبالخصائص والقيمة نفسها وبالمحتوى عينه.

إن كل التعويضات على كل الهدايا باختلاف أنواعها، سواء أكانت أشياء أم خدمات، تدخل في هذا الإطار وها هو أهمها بشكل غير مرتب.

(91) يبدو هذا بديهياً خلال حفلات الدفن. انظر: Seligman, *The Melanesians of British New-Guinea*, pp. 549-603.

(92) ص 175.

تعد بوكالا[93] (Pokala) وكريبوتو[94] (Kaributu)، التي رأيناها عندما تعرضنا لكولا، أصنافاً من نوع أكبر وأوسع وهي تتطابق إلى حد كبير مع ما نسميه المرتَّب، وهي تقدم إلى الآلهة والأرواح. وهناك اسم آخر معناه من جنس معنى المرتَّب: فاكابولا[95] (vakapula)، مابولا[96] (mapula): إنها علامات عرفان وحسن استقبال، ولابدّ من ردّها. ونحن نعتقد بهذا الخصوص أن السيد مالينوفسكي قد قام[97] باكتشاف عظيم يضيء كل العلاقات الاقتصادية

(93) P. 323, autre terme, *kwaypolu*, p. 356.

(94) ص 378–379، 354.

(95) انظر الصفحات: 163، 373. ينقسم فاكابولا إلى عدة أصناف يحمل كل واحد منها اسماً مميزاً. مثلاً فيوولو (Vewoulo) (هدية البداية)، ويوملو (Yomelu) (هدية النهاية). ويثبت هذا وجود حالة من التقارب مع كولا Cf. La relation *Yotile vaga*، وهناك عدة أصناف من طرق دفع هذا المرتب تحمل أسماء مميزة: كاريبودايودا (Karibudaboda)، ويشير إلى المكافأة التي سيحصل عليها أولئك الذين يشتغلون بصنع الزوارق، وبصفة عامة أولئك الذين يشتغلون في الحقول، وتشير الكلمة بصفة خاصة إلى ما يدفع في النهاية مقابل أعمال الجني (تستعمل أوريغوبو (urigubu) للإشارة إلى ما يدفع مقابل خدمات جني المحصول الفلاحي السنوي من طرف الصهر (أخ الزوجة) (ص 63–65، 181)، وكذلك مقابل حصيلة صنع القلائد (ص 394 و183)). كما إن هذا النوع من المكافأة يمكن أن يدفع باسم سوسالا (Sousala)، عندما تكون المكافأة كبيرة (في صناعة أطواق كالوما (ص 373، 183)). وتشير كلمة يولو إلى ما يدفع مقابل صنع سوار، بينما تشير بوايو (Powayu) إلى الطعام الذي يقدم تشجيعاً لمن يقوم بعمل جمع الحطب. انظر الأغنية الجميلة ص 129:

لحم الخنزير ومشروب الكوكو ونبات الإنيام.

لم يبق منها شيء ونحن نجرّ دائماً . . . الحمل الثقيل.

(96) تمثل كلمتا فاكابولا ومابولا اشتقاقين مختلفين من فعل pula. انظر بخصوص مايولا ص 178 و182 وما يليها. يترجم السيد مالينوفسكي هذه الكلمة بـ «إعادة الدفع». وبصفة عامة تجري مقارنة هذه العملية بعملية «جبر الكسر بالجبس»، والمقصود هو تهدئة الألم والتعب الذي يتسبب فيهما تقديم الخدمة عن طريق العمل، وكذلك تعويض ما فقده مقدم الخدمة من أشياء ومن أسرار مهنية ومن امتيازات ومن ألقاب.

(97) ص 179. بووانا (Buwana) وسيبووانا (Sebuwana) هما اسما «الهبات المرتبطة بالنشاط الجنسي».

والقانونية بين الجنسين في إطار الزواج: تعتبر جميع الخدمات التي يقدمها الزوج للزوجة بمثابة مرتب ـ هبة مقابل الخدمات التي تقدمها له الزوجة، ويسميها القرآن «الحرث».

وقد عدَّدَت اللغة القانونية الطفولية لتروبريان الفروق بين الأسماء المتعلقة بكل أنواع الخدمات المضادة، وذلك حسب اسم الخدمة التي يجري تعويضها[98] والهدية التي يقع الرد عليها[99] وحسب السياق[100]، بل إن بعض الأسماء تأخذ في الحسبان كل الاعتبارات: مثلاً تسمى الهدية التي تقدم إلى الساحر أو تلك التي تقدم في مقابل الحصول على لقب: لاغا[101] (Laga). ويصعب جداً تصور مدى تعقيد هذه المفردات بسبب عدم القدرة الغريبة لأصحابها على التقسيم والتعريف، وبسبب الرقة والتدقيق في بناء التصنيفات.

مجتمعات ميلانيزية أخرى

إن التوسع في المقارنة مع عناصر أخرى من مجريات الحياة في ميلانيزيا ليس ضرورياً. لكن بعض التفاصيل المأخوذة من هنا وهناك ستقوي الاقتناع بصحة ما نذهب إليه، وستثبت أن تروبريان وسكان

(98) انظر الهوامش السابقة. وتشير كلمة كابجيدويا (ص 164)، إلى الاحتفال الذي يجري عند عرض زورق جديد، وإلى صانع الزورق، وإلى الطقس الذي يقام خلال الاحتفال: «تحطيم رأس الزورق الجديد» . . . إلخ، وكذلك إلى الهدايا التي تقدم بهذه المناسبة وهي تتضمن فائضاً ربوياً، وهناك كلمات أخرى تخص كراء الزورق (ص 186)، وهدايا الاستقبال (ص 232) . . . إلخ.

(99) بونا (Buna)، هدية (صدفة كبيرة براقة)، ص 317.

(100) يولو، فايغوا مقدمة كمقابل لجني المحصول، ص 280.

(101) ص 186، . . 426. إلخ. تشير الكلمة بطبيعة الحال إلى كل خدمة مضادة ربوية، وهناك اسم آخر: أولا ـ أولا، يخص شراء عبارات السحر البسيطة (سوسالا (Sousala) عندما يكون الثمن ـ الهدية مهم جداً، ص 183)، ويطلق اسم أولا ـ أولا أيضاً على الهدايا التي تقدم للأموات والأحياء على حد سواء (ص 183). . . إلخ.

كلدونيا الجديدة لم يطوروا بشكل غير عادي مبدأً لا تشاركهم فيه الشعوب القريبة منهم.

ففي أقصى جنوب ميلانيزيا، في فيجي، حيث تعرفنا على البوتلاتش، توجد مؤسسات أخرى ظاهرة تنتمي إلى نظام الهبة. وعلى سبيل المثال هناك فصل يسمى كري - كري (Kere - Kere) لا يمكن خلاله رفض أي هدية من أي شخص كان[102]: تبادل الهدايا مثلاً بين عائلتين بمناسبة الزواج[103] . . . الخ»، وإضافة إلى هذا، فإن عملة فيجي، وهي مصنوعة من أسنان الحوت، تنتمي بالضبط إلى النوع نفسه من العملة التي يعتمدها تروبريان، وتحمل اسم تمبوا[104] (tambua)، تضاف إليها أحجار (أمهات الأسنان) وحلي هي عبارة عن تمائم وحروز، وأشياء أخرى أيضاً تعتقد القبيلة أنها تجلب لها الفأل الحسن. أما مشاعر سكان فيجي تجاه تمبوا فهي نفسها التي وصفناها أعلاه: يتعامل أهل فيجي مع عملتهم كما يُتعامل مع الدمى، «تخرج من السلة ويعبر عن الإعجاب بجمالها، ثم تصقل وتُضمخ أمهاتها بالزيت»[105]. ويعتبر عرض هذه العملة بمثابة دعوة للدخول في علاقة تبادلية، فقبولها يعد دخولاً في العلاقة والتزاماً بها[106].

أما ميلانيزيو غينيا الجديدة وبعض بابو (Papous) المتأثرين بهم، فإنهم يسمون عملتهم تاو - تاو[107] (tau - tau)، وهي من

---

(102) A. B. Brewster, *Hill Tribes of Fiji* (London: Seeley Service and Co., 1922), pp. 91-92.

(103) المصدر نفسه، ص 191.

(104) المصدر نفسه، ص 23. نتعرف هنا على كلمة تابو: تنبو.

(105) المصدر نفسه، ص 24.

(106) المصدر نفسه، ص 26.

(107) Seligman, *The Melanesians of British New-Guinea*, (glossaire, pp. 754 et 77, 93, 94, 109, 204).

النوع نفسه وموضوع للمعتقدات نفسها التي تخضع لها عملة تروبريان[108]. بيد أنه لابدّ من تقريب هذا الاسم من تاهو - تاهو[109] (tahu - tahu) الذي يعني «قرض خنازير» (Motu et Koita)، وهو اسم[110] معروف ويستخدمه البولينيزيون، إذ إنه يمثل جذر كلمة تاونغا في ساموا وفي نيوزيلاندا، أي الحلي والجواهر والملكية العائلية، وهكذا فالكلمات والأشياء نفسها بولينيزية[111].

نحن نعرف أن للميلانيزيين والبابو في غينيا الجديدة بوتلاتش[112]. وقد منحتنا الوثائق الجميلة التي نقلها إلينا ثورنوالد حول قبائل بوين[113] (Buin) وحول بانارو[114] (Banaro) عدة نقاط للمقارنة، فالطابع الديني للأشياء المتبادلة بديهي، وخاصة في ما يتعلق بالعملة، وبالطريقة التي تستخدم بها في مكافأة الغناء والنساء

---

(108) انظر وصف *doa*، المصدر نفسه، ص 89، 71، 91. . . إلخ.

(109) المصدر نفسه، ص 95 و146.

(110) إن العملات ليست الأشياء الوحيدة في نظام الهبات هذا الذي تطلق عليه قبائل خليج غينيا الجديدة أسماء مماثلة لما في بولينيزيا وله المعنى نفسه، فقد أشرنا سابقاً للتطابق بين هاكاري في تيلاندا الجديدة وهاكاراي (Hekarai)، احتفالات عرض الطعام التي قدم لنا سيليغمان عرضاً لها كما كانت في غينيا الجديدة (Motu et Koita)، انظر: Seligman, *The Melanesians of British New-Guinea*, pp. 144-145, pl. XVI-XVIII.

(111) انظر أعلاه، إنه من المثير أن يكون لكلمة تون (tun) في اللهجة المحلية موتا (Mota)، وهي كلمة مماثلة إلى كلمة تاونغا، معنى شرى (وبالتحديد شرى امرأة). ويترجم كودرينغتون (Codrington) الكلمة في أسطورة قات (Qat) الذي يشتري الليل كالآتي: «الشراء بسعر عال جداً». في الواقع، إن الأمر يتعلق بشراء وفق قواعد البوتلانش الذي تأكد وجوده في هذه المنطقة من ميتلانيزيا: Robert Henry Codrington, *Melanesian Languages*, pp. 307-308, n. 9.

(112) V. Documents cités dans *Année Sociologique*, XII, p. 372.

(113) V. surtout Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, III, pp. 38 à 41.

(114) Richard Thurnwald, *Zeitschrift für Ethnologie* (1922).

والحب والخدمات. إنها تشكل، كما هو الحال لدى تروبريان، نوعاً من الرهن. وأخيرا قام السيد ثورنوالد بتحليل حالة نموذجية مدروسة بعناية[115]، وهي تمثل ظاهرة تجسد في الوقت ذاته ما يعنيه نظام الهبات المتبادلة، وما يمكن أن نسميه بطريقة غير ملائمة الزواج بالشراء الذي يتضمن في الواقع الخدمات بمختلف معانيها، بما فيها المتعلقة بالأصهار: يقع طرد النساء اللواتي لم يردّ أهلهن على الهدايا المقدمة إليهم على الأقل بمثلها.

وبصفة إجمالية، إن كل أهل هذه الجزر، وربما جزء من عالم آسيا الجنوبي الشبيه به، يعرفون النظام الاقتصادي والقانوني نفسه. وينبغي للفكرة التي لابدّ أن نحملها عن هذه القبائل الميلانيزية الأكثر ثراء وميلاً إلى التجارة من البولينيزيين، أن تكون مختلفة عما درجنا على اعتقاده، فهؤلاء الناس لهم اقتصاد يتجاوز المستوى المنزلي، ولهم نظام من المبادلات متقدم جداً، نبضاته أشد كثافة ونسقه أكثر سرعة ربما مما كان يعرفه مزارعونا أو قرانا البحرية منذ مئة عام. إن لهم حياة اقتصادية أرحب وتجارة معتبرة تتجاوز حدود الجزر واللهجات، وكل هذا يشكل نظاماً يقوم على الهبة والهبة المضادة، ويعوض بقوة نظام البيع والشراء.

إن العقبة التي وقفت عندها هذه القوانين، ومنها القانون الجرماني كما سنرى، هي عدم القدرة على التجريد وعلى الفصل بين المفاهيم الاقتصادية والقانونية. وفي الواقع لم تكن هذه القوانين في حاجة إلى ذلك، ففي هذه المجتمعات لا تعرف العشيرة ولا العائلة كيف تتفكك أو تفصل بين مختلف أفعالها، ولا الأفراد ذاتهم، مهما بلغ تأثيرهم ومهما بلغ وعيهم بذاتهم، يفهمون أنه

(115) Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, III, pl. 2, n. 3.

عليهم أن يختلف بعضهم عن بعض، وأن يعرفوا كيف يفصلون أفعال بعضهم عن بعض، فالقائد يتماهى هنا مع عشيرته، والأفراد لا يحسون بأنهم فاعلون إلا بطريقة واحدة. وقد لاحظ السيد هولمز (Holmes) بدقة أن اللغتين اللتين تستعملهما القبيلتان اللتان عرفهما في مصب نهر فنكي (Finke) (إحداهما ميلانيزية والأخرى بابو) لا تتضمنان إلا «كلمة واحدة» تعبران بها عن البيع والشراء وعن الاقتراض والإقراض». كما أن العمليات المتضادة يعبر عنها باستخدام الكلمة نفسها»[116]. بكلمات دقيقة إن هؤلاء لا يعرفون الإقراض والاقتراض بالمعنى الذي نعطيه نحن لهاتين الكلمتين، لكن لديهم دائماً شيء فائض عن القرض يقدم عند استخلاصه[117]. إن هؤلاء الناس لا يوجد لديهم فكرة البيع ولا فكرة الإقراض، ورغم ذلك فهم يقومون بعمليات قانونية واقتصادية لها الوظيفة نفسها.

وإضافة إلى ذلك ليست فكرة المقايضة أقل قرباً من طبيعة الأشياء عند الميلانيزيين والبولينيزيين. وقد استخدم السيد كرويت (Kruyt)، وهو من أفضل الإثنوغرافيين، كلمة بيع ليصف لنا بدقة[118] هذه الحالة الذهنية لسكان سيلاب (Célèbes) الوسطى، وهذا رغم أن تورادجا (Toradja) سكان هذه المناطق، كانوا منذ القديم على علاقة بالماليزيين الذين يعدون من كبار التجار.

(116) John Henry Holmes, *In Primitive New-Guinea* (London: Seeley Service, 1924), p. 294.

(117) في الواقع لا يصف لنا السيد هولمز بوضوح نظام الهدايا الوسيطة، انظر أعلاه بازي.

(118) انظر البحث المذكور أعلاه. إن غموض معنى الكلمات التي نترجمها بشكل غير جيد «البيع والشراء» ليس خاص بمجتمعات المحيط الهادئ، سنعود إلى ذلك لاحقاً. غير أنه بإمكاننا أن نذكر منذ الآن بأن كلمة بيع التي نستخدمها نحن تعني في الوقت ذاته البيع والشراء، وأن الفرق بين المعنيين في اللغة الصينية يتوقف على اختلاف النبرة عند نطق الكلمة.

وهكذا، فإن جزءاً من الإنسانية، غني نسبياً ونشط ومنتج لفوائض مهمة، عرف ويعرف كيف يتبادل أشياء معتبرة بأشكال مختلفة ولأسباب غير التي نعرفها.

III
شمال الغرب الأميركي: الشرف والدين

من خلال مشاهدة بعض الشعوب الميلانيزية والبولينيزية تشكلت لدينا صورة محددة عن نظام الهبة الذي شرحناه. إن الحياة المادية والأخلاقية والمبادلات تجري هنا بشكل مترفع عن المنفعة وفي الوقت ذاته بشكل إلزامي. وإضافة إلى ذلك فإن هذا الطابع الإلزامي يعبر عن نفسه بشكل أسطوري وخيالي، أو - إذا أردنا - بشكل رمزي وجماعي: إنه يأخذ طابع الاهتمام بالأشياء المتبادلة ذاتها، فهذه لا تُفصل أبداً عن أصحابها بالكامل، وعلاقات الأخوة والتحالف التي تؤسسها تكون نسبياً غير خاضعة للانحلال نهائياً. وفي الواقع فإن رمز الحياة الاجتماعية هذا - ديمومة تأثير الأشياء المتبادلة - يترجِم تقريباً بشكل مباشر الطريقة التي تتداخل بها مكونات هذه المجتمعات المجزأة القديمة بعضها في بعضها الآخر، وتشعر بأن بعضها في حاجة إلى بعض.

إن المجتمعات الهندية في شمال الغرب الأميركي تعرف المؤسسات نفسها، لكن هذه الأخيرة تبدو هنا أكثر راديكالية وذات ملامح أكثر بروزاً. وقبل كل شيء، تبدو المقايضة هنا كما لو أنها غير معروفة، فحتى بعد الانفتاح الطويل على الأوروبيين[119]، لا

(119) مع الروس منذ القرن الثامن عشر ومع الصيادين الكنديين والفرنسيين منذ بداية القرن التاسع عشر.

يبدو أن أياً من عمليات النقل المعتبرة للثروات[120] كان يقام خارج الأطر الاحتفالية للبوتلاتش[121]. إن ما سنقوم به في ما يلي هو وصف هذه المؤسسة من وجهة نظرنا.

ملاحظة: قبل التقدم في دراسة البوتلاتش لابدّ لنا من تقديم وصف مقتضب للمجتمعات المعنية. إن القبائل والشعوب، أو بالأحرى مجموعات القبائل[122] التي سنتحدث عنها تقطن كلها على شاطئ شمال الغرب الأميركي وألاسكا: تلنغيت وهايدا، وعلى شواطئ كولومبيا البريطانية هايدا وتسمشيان (Tsimschian) وكواكيوتل[123]. إنها تعيش أيضاً من صيد البحر ومن صيد الأنهار،

(120) انظر أيضاً بيع العبيد: John R. Swanton, «Haïda Texts and Myths,» *Bureau of American Ethnology Bulletin*, no. 29 (1905), p. 140.

(121) انظر أعلاه البيبليوغرافيا الخاصة بالبحوث النظرية حول البوتلاتش.

(122) إن رسم لوحة كهذه عن هذه المجتمعات ليس له تبرير ولكنه ضروري. ونحن ننبه هنا إلى أن هذا الوصف غير كامل، لا من وجهة نظر عدد القبائل وأسمائها، ولا من وجهة نظر مؤسساتها. لقد أسقطنا من اعتبارنا عدداً كبيراً من القبائل، ومنها بالأساس القبائل الآتية أسماؤها: نووتكا (Nootka) (مجموعة من واكاش (Wakasch) أو كواكيوتل)، بلاكولا (Bella kula) (مجاورة)، قبائل ساليش (Salish) في الساحل الجنوبي. من ناحية أخرى يمكن القول بأن على البحوث المهتمة بامتداد البوتلاتش في الفضاء أن تتوسع في عملها باتجاه الجنوب حتى كاليفورنيا، والشيء المثير هنا هو أن هذه المؤسسة تبدو شاملة للمجموعات المسماة بنوسيا (Penutia) وهوكا (Hoka) انظر: Stephen Powers, *Contributions to North American Ethnology. v. 3. Tribes of California* (Washington, DC: Government Printing Office, 1877), p. 153 (Pomo), p. 238 (Wintun), pp. 303, 311 (Mardu), Cf. pp. 247, 325, 332, 333.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن المؤسسات والفنون التي نصنفها هنا ببعض الكلمات هي في الحقيقة أعقد من ذلك بكثير، وغياب بعض المظاهر الفنية هنا ليست أقل إثارة من حضور بعض المظاهر الأخرى، فصناعة الخزف على سبيل المثال غير معروفة هنا مثلما هو الحال بالنسبة إلى المراحل الأخيرة من حضارة جنوب المحيط الهادئ.

(123) المراجع التي تمكن من دراسة هذه المجتمعات كثيرة جداً، ويمكن الاطمئنان إليها بشكل جيد بسبب طابعها الفيلولوجي الغزير، ولأنها مكونة من نصوص منسوخة =

أي من الصيد البحري أكثر من الصيد البري. ولكن خلافاً للميلانيزيين والبولينيزيين فهي لا تمارس الفلاحة، ورغم ذلك فهي

= ومترجمة، انظر البيبليوغرافيا العامة التي يوفرها دافي Georges Davy, *La Foi jurée,* travaux de l'année sociologique (Paris: F. Alcan, 1922), pp. 21, 171 et 215.

وانظر إضافة إلى ذلك: Franz Boas, *Ethnology of the Kwakiutl,* Thirty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913-1914, Based on Data Collected by George Hunt (Washington: Government Printing Office, 1921), voir compte rendu plus loin; Franz Boas, *Tsimshian Mythology*, 31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1909-1910 (Washington: Government Printing Office, 1916), paru 1923.

ولكن رغم ذلك فإن هذه المراجع تشكو من خلل: إن القديم منها غير كاف والجديد ليس كاملاً رغم عمقه واهتمامه بدقائق الأمور، وبالتحديد في ما يخص الموضوع الذي نهتم به، فأثناء رحلتهم توجّه بواس ومساعدوه في البحث أساساً إلى الحضارة المادية واللغوية والأدبية الميثولوجية لهذه المجتمعات، وحتى بحوث الإثنوغرافيين المحترفين القدامى (كرواز (Krause) وجاكوبسون (Jacobson)) والمتأخرين منهم (السيدان سابير (Sapir) وهيل توت (Hill Tout)... إلخ) أخذت المنحى نفسه. أما التحليل القانوني والاقتصادي والديموغرافي، فهو إما ناقص أو غائب، وهو ما يستوجب توفيره (بدأت المورفولوجيا الاجتماعية بالتعدادات السكانية المختلفة في ألاسكا وكولومبيا البريطانية). لقد وعدنا السيد باربو (Barbou) بمونوغرافيا كاملة لتسمشيان، ونحن ننتظر هذه المعلومات الضرورية ونتمنى أن يحذو حذوها الكثير، فقد حان وقتها.

أما بخصوص بعض النقاط التي تتعلق بالاقتصاد وبالقانون، فإن الوثائق القديمة تُعد حتى الآن هي الأفضل وتواريخها تعطيها سلطة نهائية: وثائق الرحالة الروس، وثائق كرواز (*Die Tlinkit Indianer*)، وداوسن (Dawson) (حول هايدا وكواكيوتل وبلاكوولا... إلخ)، ومجملها صدر في: *Bulletin du Geological Survey du Canada* أو في: *Proceeding of the Royal Society du Geological Survey du Canada*, Swan (Nootka), Indian of cap Flattery, Smiths. *Contrib. to Knowledge* (1870), Richard C. Mayne, *Four Years in British Columbia and Vancouver Island* (London: John Murray, 1862).

أخيراً، هناك مشكلة في مكونات هذه القبائل، فكواكيوتل يشكلون قبيلة، ويعطون اسمهم لعدة القبائل الأخرى التي تشكل مجتمعة أمة حقيقية تحمل هذا الاسم. وعليه فسنحاول في بحثنا الإشارة إلى كل قبيلة كواكيوتل معنية بحديثنا.

وعندما لا نقوم بذلك، فإن المعنيين سيكونون كواكيوتل بحصر المعنى، وكلمة كواكيوتل تعني بكل بساطة «دخان العالم»، ويشير ذلك بحد ذاته إلى أهمية الوقائع الاقتصادية التي سنقوم بوصفها.

غنية جداً، وحتى في وقتنا هذا يعطيهم صيدهم البري والبحري وثوبهم المصنوع من الفرو فوائد مالية كبيرة، خاصة عندما يجري تقديرها وفق معطيات السوق الأوروبية. كما إنهم يملكون أفضل المنازل بين جميع القبائل الأميركية، وزوارقهم هي الأحسن رغم أنهم لا يغامرون بالدخول إلى أعالي البحار ويكتفون بالإبحار بين الجزر واليابسة. ومن ناحية أخرى تعد فنونهم المادية ذات قيمة عالية، فحتى قبل وصول الحديد إليهم في القرن الثامن عشر كانوا يعرفون كيف يحصلون على النحاس المتوفر في بلاد تسمشيان وتلنغيت، وكيف يصهرونه ويقولبونه، وبعض هذه الأشياء النحاسية المنقوشة كانت تُستعمل لديهم كعملة، وكان هناك أيضاً نوع آخر من العملة متمثل في الأغطية الجميلة التي تعرف بشيلكات[124] (Chilkat)، وهي محفوظة بطريقة رائعة ومازالت حتى اليوم تُستعمل كأداة زينة، بعضها له قيمة عظيمة. ولدى هذه الشعوب محترفون، وتعتبر مصنوعاتهم من أنواع الغليون والمطارق والعصي والملاعق... إلخ، زينة متاحفنا الإثنوغرافية.

كل هذه الحضارة تتمتع في حدودها العامة بتجانس ملفت. وبطبيعة الحال تداخلت هذه المجتمعات في بعضها منذ أزمنة بعيدة، رغم أنها تنتمي على الأقل بحكم لغاتها، إلى ثلاثة أنواع من الشعوب[125]، فالحياة الشتوية لهذه الشعوب - حتى بالنسبة إلى

(124) حول أغطية شيلكات، انظر: George Emmons, «The Chilkat Blanket,» *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. III (1907).

(125) Rivet, dans: Antoine Meillet et Marcel Cohen, dirs., *Les Langues du monde*, pp. 616 sq.

في سنة 1915 أثبت السيد سابير أن تلنغيت وهايدا يعودون إلى أرومة من أصل واحد Athapascane: Edward Sapir, «The Na-Dene Languages: A Preliminary Report,» *American Anthropologist*, vol. 17 (1915).

القبائل الأكثر توغلاً في المناطق الجنوبية ـ تختلف كثيراً عن حياتها في الصيف، إنها محكومة بمورفولوجيا مزدوجة: تنتشر في الفضاء منذ أواخر الربيع تقودها أعمال الصيد البري والتقاط الثمار وجمع جذور بعض النباتات وصيد سمك السلمون في الأنهار على مقربة من سفوح الجبال، وتتجمع في الشتاء في ما يسمى بـ «المدن». وفي هذا الوقت بالذات حيث يبلغ التجمع ذروته، يصل الغليان الاجتماعي لهذه القبائل درجته القصوى، فالحياة تصبح أكثر كثافة، وربما أكثر كثافة مما تبلغه إبان إبرام تلك الأحلاف القبلية في الصيف. وتتمثل كثافة تجمع كهذا في الهيجان المستمر الذي تكون عليه حياة هؤلاء الناس: زيارات متبادلة ومستمرة بين القبائل وبين العشائر وبين العائلات، وهي عبارة عن حفلات متكررة ودائمة تستمر أحياناً لفترة طويلة. وأثناء إقامة مختلف الطقوس، وخلال حفلات الزواج أو تلك التي تقام بمناسبة الارتقاء في سلم المراتب الاجتماعية يُنفق دون حساب كل ما جُمع بكدّ وعمل خلال الصيف والخريف. وحتى الحياة الخاصة تجري بالطريقة نفسها: عندما تُذبح فقمة أو تُفتح علبة فاكهة أو بعض جذور النباتات المصبرة يجري استدعاء كل أهل العشيرة، وعندما يعلق حوت كبير في مياه الشاطئ الضحلة يكون كل الناس مدعوين إلى الوليمة.

إن الثقافة هنا موحدة أيضاً، حتى وإن تدرجت بين نظام الانتساب العشائري الرحمي (Uterin) (هايدا وتلنغيت) والنظام الذكوري المعتدل (كواكيوتل)، فالخصائص العامة للتنظيم الاجتماعي، وبالتحديد الطوطمي، توجد تقريباً نفسها عند جميع القبائل. وجميع هذه القبائل تضم جمعيات إخوانية لها أحياناً بعد عالمي يطلق عليها بشكل غير موفق، كما هو الحال في ميلانيزيا وفي جزر بانكس (Banks)، اسم جمعيات سرية. لكن المجتمع

الرجالي، وبالتأكيد المجتمع النسائي لدى كواكيوتل، يتقاطع هنا مع التنظيمات العشائرية، وفي هذا الإطار نفسه هناك جزء من الهبات والهبات المضادة التي سنتكلم عنها في ما بعد موجه إلى دفع مقابل[126] الارتقاء في الرتب[127] داخل هذه الجمعيات الإخوانية. والطقوس التي تقيمها هذه الجمعيات والعشائر تُنجز بعد حفلات زواج القادة وعمليات بيع النحاس وتلقين الأوليات وإقامة الاحتفالات الشامانية والجنائزية، وهذه الأخيرة أكثر تطوراً في بلاد هايدا وتلنغيت.

كل هذا يجري في إطار سلسلة من البوتلاتش مُؤداة دون تمييز. ومن ثم، فإن هناك بوتلاتش في كل الاتجاهات يرد به على عدد آخر من البوتلاتش. وكما هو الحال في ميلانيزيا فنحن إزاء حركة عطاء وأخذ مستمرة.

والبوتلاتش في حد ذاته، بوصفه ظاهرة نموذجية وكذلك بوصفه

(126) بخصوص دفع مقابل الحصول على المراتب، انظر: Davy, *La Foi jurée*, pp. 300-305.

وبالنسبة إلى ميلانيزيا، انظر أمثلة في: Codrington, *Melanesian Languages*, pp. 106 sq., etc. Rivers, *History of the Melanesian Society*, I, pp. 70 sq.

(127) ينبغي فهم كلمة الارتقاء في معنييها الحرفي والمجازي، فمثلما يضم طقس فايابيا (vayapeya) [أحد الطقوس الهندية] طقس الطلوع على سلم، فإن الطقوس الميلانيزية المشابهة تتمثل في جعل القائد الشاب المحتفى به يصعد على منصة، ويعرف سناهنايمي (Snahnaimy) وشوشواب (Shushwap) في شمال الغرب الأميركي الصقالة نفسها التي يوزع القائد من فوقها البوتلاتش، انظر: F. Boas: *9th Report on North-western Tribes of Canada* (London: British Association for the Advancement of Science, 1891), p. 39, and *11th Report on North-western Tribes of Canada* (London: British Association for the Advancement of Science, 1894), p. 459.

أما القبائل الأخرى، فهي لا تعرف إلا المنصة التي يجلس عليها القادة ورؤساء الجمعيات الإخوانية المشهورة.

خاصية من خاصيات هذه القبائل، ليس إلا نظاماً من الهبات المتبادلة[128]. إنه لا يختلف عن هذا الأخير إلا بعناصر المبالغة والعنف والصراعات التي يثيرها من جهة، وبارتكازه من جهة أخرى على نوع من الفقر المفاهيمي في التشريع، وعلى بنية أكثر بساطة وأقل صقلاً مما هو عليه في ميلانيزيا، خاصة عند أمتي الشمال تلنغيت وهايدا[129]. ولكن الطابع الجماعي للعقد[130] يبدو هنا أكثر وضوحاً مما هو عليه في ميلانيزيا وبولينيزيا، فهذه المجتمعات أقرب في الواقع - رغم المظاهر - إلى ما نسميه الخدمات الكلّية البسيطة، كما أن المفاهيم التشريعية والاقتصادية تفتقد هنا إلى الوضوح والدقة الواعية، بيد أن المبادئ المعتمدة قطعية وواضحة بشكل كاف.

ورغم ذلك فإن هناك فكرتين أكثر وضوحاً هنا مما هما عليه في بوتلاتش ميلانيزيا أو في مؤسسات بولينيزيا الأكثر تطوراً أو تفككاً: إنهما فكرتا الدين والشرف[131].

(128) هكذا وصفه الكتاب القدامى: ماين (Mayne) وداوسن (Dawson) وكراوز (Krause)... إلخ، انظر بالخصوص: Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, pp. 187 sq. Une collection de documents de vieux auteurs.

(129) إذا صحت فرضية الألسنيين، وإذا ثبت أن تلنغيت وهايدا ليسوا إلا أثاباسكانس (Athapascans) تبنوا حضارة شمال الغرب الأميركي (فرضية لم يكن السيد بواس (Boas) بعيداً عنها)، فإن الطابع الخشن لبوتلاتش تلنغيت وهايدا يفسر ذاته بذاته. ويمكن أيضاً أن يكون عنف بوتلاتش شمال الغرب الأميركي متأتياً من كون هذه الحضارة كانت نقطة لقاء بين نوعين من أصناف الشعوب التي اشتركت فيها: حضارة جاءت من جنوب كاليفورنيا وحضارة جاءت من آسيا. بخصوص هذه الأخيرة انظر ما كتبناه أعلاه.

(130) انظر: Davy, *La Foi jurée*, pp. 247 sq.

(131) بخصوص البوتلاتش لم يكتب السيد بواس أفضل من الصفحة الآتية:

«يقوم النظام الاقتصادي لهنود المستعمرات البريطانية بشكل واسع على الدين، مثلما هي الحال لدى الشعوب المتحضرة، ففي جميع أعماله، يعوِّل الهندي [هنود أميركا] على مساعدات أصدقائه، ويعدهم بتسديد ديونه في فترة لاحقة. وإذا كان الدين الذي حصل عليه =

لقد رأينا أن الهدايا تتنقل في ميلانيزيا وبولينيزيا بين الأفراد والمجموعات، مع اليقين بأنها سترد، باعتبار أن الضامن في ذلك هو فعالية الشيء المُهدى في حد ذاته. بيد أن من طبيعة الأشياء المهداة،

= يتمثل في أشياء ثمينة، يقدرها الهنود بعدد من الأغطية ونقدرها نحن بعدد من النقود، فإنه يَعِدُ بردِّها مضافاً إليها فائض. والهندي [الأميركي] ليس له نظام كتابة. ولذلك، ولضمان الوفاء بالعهد، فإن معاملات كهذه تجري أمام الجميع، وهكذا فإنه يمكن تلخيص البوتلاتش في ما يأتي: إبرام عقود ديون من هنا وتسديد عقود ديون من هناك. وقد تطور هذا النظام الاقتصادي إلى حد أن رأس المال الجماعي للقبيلة يزيد بكثير عن قيمة رأس المال المتوفر لديها فعلياً. بكلمات أخرى يمكن القول إن الأوضاع هنا في هذا المجال تشبه تماماً ما هي عليه عندنا:

لو أننا رغبنا في دفع جميع الديون التي علينا مرة واحدة لوجدنا أننا لا نملك فعلاً من النقود ما يسمح لنا بفعل ذلك، والنتيجة التي تؤدي إليها أي محاولة من طرف الدائنين لاسترجاع ديونهم مرة واحدة ستشكل حالة فزع مدمرة لن تتعافى منها المجموعة إلا بعد فترة. يجب علينا أن نفهم أن الهندي الذي يدعو جميع أصدقائه وجيرانه إلى بوتلاتش كبير، فيبدو لنا أنه في صدد تبديد كل المحصول الذي جمعه طيلة سنوات من الكد أنه يرمي إلى تحقيق هدفين لا يمكننا إلا الاعتراف بما فيهما من حكمة، ولا يسعنا إلا التعبير عن إعجابنا بهما:

فهدفه الأول هو تسديد ديونه، وهو يفعل ذلك أمام الجميع وبشكل احتفالي له قيمة العقود التي يبرمها العدول. أما **هدفه الثاني** فهو جعل أمواله في وضع يسمح له بأن يجني منها ربحاً كبيراً يعود عليه وعلى أبنائه، ذلك أن من سيحصل منهم في تلك المناسبة على هدايا سيكونون بمثابة من حصل على قرض يعتمده في تحقيق مشاريعه، ثم يعيده بعد سنوات بفائض إلى صاحبه أو إلى ورثته. وهكذا، فإن الهنود ينتهون إلى اعتبار البوتلاتش بمثابة الوسيلة التي تساعدهم على تحقيق رفاهية أبنائهم إذا ما تركوهم أيتاماً صغاراً» (*12th Report on North-western Tribes of Canada* (London: British Association for the Advancement of Science, 1898), pp. 54-55. Cf. *5th Report on North-western Tribes of Canada* (London: British Association for the Advancement of Science, 1889), p. 38).

وهكذا، فإذا ما عوضنا كلمات «دين، تسديد، تعويض، قرض» بكلمات مثل: هدايا مقدمة وهدايا مردودة، وهي كلمات استعملها السيد بواس في نهاية الأمر، فإننا سنحصل على فكرة دقيقة حول كيفية اشتغال فكرة القرض في البوتلاتش.

بالنسبة إلى مفهوم الشرف انظر: Boas, *7th Report on North-western Tribes of Canada* (London: British Association for the Advancement of Science, 1890), p. 57.

وهذا في كل المجتمعات الممكنة، أن تكون إلزامية الرد عليها مؤجلة، فمبدأ الهدية يقضي بأن العشاء الجماعي وتوزيع مشروب كافا (kava) والطلسم الذي يتم الحصول عليه، كل ذلك لا يمكن أن يرد على الفور، فالوقت ضروري كي تتحقق الهدية المضادة. وفكرة الأجل مُضمنة في تبادل الزيارات وعقود الزواج وإبرام التحالفات، وفي إقامة علاقات السلم والمشاركة في الألعاب، وفي المبارزات المقننة وإقامة الحفلات بالتناوب[132]، وفي تبادل الخدمات الطقوسية والشرفية، وفي إظهار الاحترام المتبادل، وفي كل شيء يجري تبادله وبقدر ما تكون المجتمعات المعنية أكثر غنى وترفاً.

لقد ارتكبت الدراسات الاقتصادية والقانونية الحالية خطأً جسيماً في ما يخص هذه النقطة، فبسبب تشرُّبها الأفكار الحديثة ركنت إلى أفكار مسبقة حول مسألة التطور[133]، وهي تسير في ذلك وفق منطق يزعم الحتمية، لكنها في الواقع تبقى سجينة الأفكار التقليدية القديمة، وليس هناك ما هو أخطر من علم الاجتماع اللاواعي كما يسميه السيد سيميان. وعلى سبيل المثال فإن السيد كوك يقول: «في المجتمعات البدائية لا يتصور الناس إلا نظام المقايضة، وفي المجتمعات المتقدمة يمارس البيع بالحاضر (البيع الفوري)، أما البيع بالدين فهو من خاصيات مرحلة أعلى من الحضارة، ويظهر هذا أولاً من خلال التوليف بين البيع بالحاضر والقرض»[134]. وفي واقع الأمر توجد

(132) هذه العبارة يرددها تلنغيت، انظر: Swanton, *Tlingit Indians*, p. 421, etc.

(133) لا يجري الانتباه إلى أن فكرة الأجل ليست قديمة وحسب، بل هي أيضاً في مستوى ما تتميز به من بساطة، أو إن صح التعبير، من تعقيد فكرة البيع بالحاضر.

(134) Edouard Cuq, «Études sur l'époque de la première dynastie babylonienne,» *Revue historique de droit français et étranger* (juillet-août 1910), p. 477.

البداية في مكان آخر، إنها توجد في صنف من القانون عادة ما يتركه القانونيون والاقتصاديون جانباً ولا يهتمون به، إنها الهبة الظاهرة المعقدة، خاصة في شكلها الأكثر قدماً والمتمثل في الخدمات الكلّية. لكن الهبة تؤدي بالضرورة إلى الدين، والتطور الحقيقي لم يجر من خلال الانتقال من قانون اقتصاد المقايضة إلى قانون اقتصاد البيع الفوري، ومن هذا الأخير إلى اقتصاد البيع بالدين، فما تأسس عليه نظام المقايضة، من خلال التبسيط والتقريب بين أزمنة كانت في الماضي متباعدة، وكذلك نظام البيع والشراء، سواء بالحاضر أو بالتأجيل أو عن طريق القرض، ليس إلا نظام الهدايا والهدايا المضادة، فليست هناك أي مدونة قانونية، من التي تجاوزت المرحلة التي نصفها الآن (القانون البابلي بالتحديد)، عرفت القرض الذي تعرفه الآن كل المجتمعات القديمة الموجودة حولنا. ها هي إذاً طريقة سهلة وأكثر واقعية تمكن من حل مشكلة «لحظتي الزمن» اللتين يوحدهما العقد، وهي مشكلة درسها من قبل السيد دافي[135].

إن الدور الذي تؤديه فكرة الشرف في المبادلات بين الهنود ليس أقل أهمية، ولا نجد في أي مجتمع آخر غير هذا المجتمع ترابطاً أوثق بين الهيبة الفردية للقائد وعشيرته، واتباع سلوك الكرم والحرص على الرد على الهدايا المقبولة بهدايا تفوقها قيمة، إلى درجة تحويل مَنْ مَلَكَكَ بهداياه إلى مملوك لك بهداياك. إن الاستهلاك والإفناء هنا ليس لهما أي حدود فعلية، وفي بعض البوتلاتش ينبغي إنفاق كل شيء وعدم الاحتفاظ بأي شيء[136]،

(135) Davy, *La Foi jurée*, p. 207.

(136) بالنسبة إلى توزيع كامل الثروة، انظر: Kwakiutl, Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians: Report of National Museum, 1895* ([Washington, DC?: G.P.O.?, 1895?]), p. 469.

فالفوز لمن أثبت أنه الأغنى وأيضاً الأكثر كرماً، والمبدأ الأساسي الذي يحكم الجميع هو التضاد والتنافس. إن المكانة السياسية للأفراد داخل الجمعيات الإخوانية وداخل العشائر وداخل كل الرتب الاجتماعية بمختلف أنواعها تحددها «حرب الملكية»(137)، أو الحرب بمعناها الحصري، أو الحظ أو الإرث أو المصاهرة والزواج. غير أن كل شيء هنا يُرى على أنه «حرب الثروات»(138)، فتزويج الأبناء

= حالة تدريب المتعلم، المصدر نفسه، ص 551، كوسكيمو (Koskimo).

Shushwap: Redistribution, Boas, *7th Report on North-western Tribes of Canada*, p. 91; Swanton, *Tlingit Indians, 21th Ann. Rep. Bur. of Am. Ethn.*, p. 442.

جاء في أحد الخطابات: «لقد صرف كل شيء ختى يظهره» (ابن أخته). بالنسبة إلى توزيع كل ما يجري الحصول عليه من خلال الفوز في اللعب، انظر: John R. Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» *Bureau of American Ethnology Bulletin*, no. 39 (1909), p. 139.

(137) حول حرب الملكية، انظر: Le chant de Maa, Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 577, 602: «نحارب بالملكية». المقابلة بين حرب الثروات وحرب الدم موجودة في الخطب التي ألقيت خلال بوتلاتش 1895 بـ Fort Rupert انظر: Franz Boas and George Hunt, «Kwakiutl Texts;» *Jesup North Pacific Expedition*, t. III (1905), pp. 485, 482; انظر: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 668 et 673.

(138) انظر بالخصوص أسطورة هاياس (Haiyas) في: «Haïda Texts,» *Jesup North Pacific Expedition*, VI, no. 83, Masset.

لقد خسر هاياس «وجهه» في اللعب ومات حسرة، فلبست أخواته وكذلك أبناء إخوته لباس الحزن، ثم نظموا بوتلاتش انتقام مكن هاياس من العودة إلى الحياة. سيكون من المفيد في هذا الصدد دراسة اللعب في مجتمعاتنا، حيث لا يعتبر الدخول في لعبة بمثابة الدخول في عقد، بل بمثابة دخول في وضعية يكون فيها الشرف موضوع التزام ويجري خلالها انتقال للأملاك دون أن يكون تسليمها إجبارياً، فاللعب يعتبر شكلاً من أشكال البوتلاتش ونظام الهدايا، وانتشاره في شمال الغرب الأميركي مثير، رغم أنه معروف من طرف كواكيوتل، انظر: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1394, s. v. *ebayu*: dés (?) s. v. lepa, p. 1435, Cf. *lep*, p. 1448, «second potlotch, dance»; Cf. p. 1423, s. v. *maqwacte*, =

والحصول على المكانة داخل الجمعيات الإخوانية لا يجري إلا خلال حفلات البوتلاتش المتبادلة، والخسارة يمكن أن تحدث أثناء البوتلاتش كما تحدث أثناء الحرب واللعب ومسابقات العدْو والمصارعة(139). وفي بعض الحالات يتجاوز الأمر مسألة الأخذ

= إلا أنه لا يبدو أنه كان له الدور نفسه الذي يؤديه لدى هايدا وتلنغيت وتسمشيان، فهؤلاء لاعبون أبديون مدمنون، انظر وصف لعبة القضيب أو العود لدى هايدا (Swanton, «Haïda,» (*Jesup North Pacific Expedition*, V, I), pp. 58 sq,, 141 sq., Swanton, *Tlingit Indians*, p. 443).

هناك حكايات كثيرة مملوءة بالأساطير حول اللعب حيث يخسر بعض القادة كل ما عندهم، منها أن قائد تسمشيان خسر حتى أولاده وأهله، انظر: Boas, «Tsimshian Mythology,» pp. 207, 101; Cf Boas, Ibid., p. 409.

وتحكي قصة لهايدا عن لعبة شاملة جرت بينهم وبين تسمشيان انظر: Swanton, «Haida Texts and Myths,» p. 322. Cf. même légende: les jeux contre Tlingit, Ibid., p. 94.

وبإمكاننا أيضاً، لمزيد الاطلاع، في هذا الموضوع الرجوع إلى الفهرسة التي وضعها بواس: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 847 et 843.

وفي كل هذه الألعاب تقتضي الأخلاق أن يترك الرابح للمنافس حريته، وكذلك زوجته وأبناءه Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 137,

ولا نحتاج هنا إلى تأكيد أن هناك علاقة وطيدة بين هذه الأساطير والأساطير الآسيوية، وهناك علامات مؤكدة أن التأثير الآسيوي كان هنا قوياً. بخصوص انتشار ألعاب الحظ الآسيوية في أميركا، انظر العمل الرائع: E. B. Tylor, «On American Lot-games, as Evidence of Asiatic Intercourse,» *Bastian Festschar*. in suppl. *Int. Arch. f. Ethn.* (1896), pp. 55 sq.

(139) لقد وصف دافي موضوع التحدي والمنافسة وينبغي أن نضيف إليه موضوع المراهنة: انظر: Boas, *Indianische Sagen*, pp. 203 à 206. Pari de mangeaille, pari de lutte, paris d'ascension, etc., dans les legendes Cf. Ibid., p. 363, pour catalogue des thèmes.

يعتبر الرهان الذي نعرفه اليوم من بقايا هذه القوانين وهذه الأخلاق، إنه لا يلزم إلا الشرف والمصداقية ولكنه يؤدي إلى انتقال الثروات.

والعطاء، ويصبح إفناء[140] ممنهجاً حتى يظهر المعني كما لو أنه لا

(140) بالنسبة إلى بوتلاتش الإفناء انظر: Davy, *La Foi jurée*, p. 224.

ولكنه علينا إضافة الملاحظات الآتية: أن تعطي يعني أنك أفنيت، انظر: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 334. وهناك كثير من طقوس العطاء تتضمن الإفناء والتحطيم، وكمثال على ذلك «الطقس المتعلق بعادة تعويض المهر أو بإعادة استخلاص الصداق» كما يسمي ذلك بواس. ويتضمن ذلك عادة تسمى «تحطيم الزورق» (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 518, 520),

لكن هذه العادة الاحتفالية تؤدى بشكل رمزي. بيد أن الزيارات الخاصة بالبوتلاتش عند هايدا وتسمشيان تتضمن تحطيماً حقيقياً لزوارق الزوار، فبالنسبة إلى تسمشيان يحطم الزورق بمجرد وصوله، لكن بعد تفريغ حمولته، وعند العودة يزود أصحاب الزورق المحطم بزورق أحسن منه. انظر: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 338.

لكن يبدو أن التحطيم الحقيقي للثروات يمثل مزحلة متقدمة من الإنفاق، ويسمى ذلك عند تسمشيان وتلنغيت «قتل الملكية» انظر: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 344; Swanton, *Tlingit Indians*, p. 442.

وفي الواقع تعتمد هذه العبارة حتى في تسمية عملية توزيع الأغطية: «جرت خسارة هذا العدد أو ذلك من الأغطية من أجل رؤيته»: Swanton, *Tlingit Indians*.

وهناك دافعان وراء ممارسة هذا التحطيم خلال البوتلاتش: الأول موضوعه الحرب: البوتلاتش حرب. وهو يحمل فعلاً هذا الاسم: رقصة الحرب لدى تلنغيت: Swanton, *Tlingit Indians*, p. 458, cf. p. 436.

مثلما نحصل في الحرب على أقنعة وأسماء ومزايا المقتولين، نقوم خلال حروب الملكية بقتل الملكية: إما الملكية الشخصية حتى لا يحصل عليها الآخرون، أو ملكية الآخرين من خلال تقديم هدايا لأصحابها ليصبحوا بموجبها مضطرين إما إلى الرد عليها بمثلها أو العجز عن القيام بذلك.

أما الدافع الثاني فهو موضوع التضحية. ذلك أننا إذا ما قتلنا الملكية فإن معنى ذلك أن لها حياة، يقول المنادي: «لتبقى ملكيتنا حية بواسطة مجهودات قائدنا، وليبق نحاسنا على حاله غير محطم» (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1285, 1. 1) وربما أن كلمة ياك (Yäq) التي تعني التمدد ميتاً، وكذلك توزيع بوتلاتش يصبح مفهوماً في هذا السياق، انظر: Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 59, 1. 3, et index, Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*.

ولكن من الناحية المبدئية فإن الأمر يتعلق ـ مثلما هو الحال عند تقديم القربان العادي ـ بعملية نقل لأشياء جرى تحطيمها لصالح أرواح، أرواح الأجداد في هذه الحالة، وهذا الموضوع يعد بطبيعة الحال أكثر تطوراً عند تلنغيت (Tlingit) (Swanton, *Tlingit Indians*, pp. 443, 462).

يرغب حتى في أن تُرد له هداياه. وخلال هذه الحفلات تُحرق حاويات كاملة من زيت الحوت[141]، ومنازل بأكملها والآلاف من الأغطية، وتُحطم الأدوات النحاسية الأغلى وترمى في المياه العميقة، والقصد هو «طرح المنافس أرضاً»[142]. وبهذه الطريقة لا يقع الرفع من المكانة الاجتماعية للذات وحسب، بل ترتقي كل العائلة اجتماعياً. ها هو إذاً نظام من القوانين والاقتصاد يقوم على إنفاق وانتقال ثروات معتبرة، وإذا ما رغبنا يمكننا أن نطلق على ظاهرة انتقال هذه الثروات اسم تبادل وحتى تجارة وبيع[143]. ولكن هذه التجارة نبيلة، فيها الكثير من المراسم والكرم. وفي كل الحالات، وحتى إن كانت فكرة الربح تحكم هذه التجارة فإنها تبقى هنا مذمومة[144].

= حيث لا يحضر الأجداد البوتلاتش ويستفيدون من عمليات التحطيم والإفناء، ولكن يستفيدون أيضاً من الهدايا التي تقدم إلى من يحمل أسماءهم من الأحياء، ويبدو الإفناء بالنار من خاصيات هذا الموضوع، بالنسبة إلى تلنغيت انظر الأسطورة المهمة جداً: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 82. Haïda, Sacrifice dans le feu (Skidegate); Swanton, «Haïda Texts and Myths,» pp. 36, 28 et 91.

لكن الموضوع أقل بداهة عند كواكيوتل حيث توجد لديهم آلهة اسمها «الجلوس على النار» يمكن التضحية لها بلباس طفل مريض مقابل خدمتها: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 705, 706.

(141) Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 353, etc.

(142) بخصوص كلمة piEs، انظر لاحقاً.

(143) يبدو أن كلمتي «تبادل وبيع» في حد ذاتهما غريبتان على لغة كواكيوتل، فأنا لا أجد كلمة بيع في أي من مصنفات بواس، إلا في ما يخص بيع النحاس، ولكن هذا المزاد العلني ليس بيعاً فقط، إنه نوع من المراهنة ومن التنافس على الجود. أما بالنسبة إلى كلمة تبادل فأنا لا أجدها إلا في كلمة (L'ay) التي تستعمل لدى كواكيوتل بخصوص تبديل الأسماء: Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 77, 1. 41.

(144) تعني كلمة «الجشع في الأكل» و«الرغبة في الحصول على الثروة بأقصى سرعة»، انظر على التوالي: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 1462, 194. =

وكما نلاحظ فإن فكرة الشرف التي تفعل فعلها بقوة في بولينيزيا مازالت حاضرة في ميلانيزيا، وتتسبب هنا في كوارث حقيقية. وبخصوص هذه النقطة لا تقدِّر المعارف التقليدية بطريقة صحيحة أهمية الدوافع التي حركت البشر، كما إنها لا تقدِّر كل ما ندين به للمجتمعات التي سبقتنا. وحتى العالم المجرب في مثل أوفلان (Huvelin) أعتقد أنه مُضطر إلى استنباط فكرة الشرف، التي ظن أنها غير فعالة، من فكرة الفعالية السحرية[145]. إنه لا يرى في الشرف والهيبة إلا البديل لتلك. ولكن الواقع أكثر تعقيداً، فليست فكرة الشرف أقل التصاقاً بهذه الحضارات[146] من فكرة السحر. و«مانا» (mana) البولينيزي لا يرمز في

= راجع بهذا الخصوص هذا الخطاب المتأفف من: «القادة الصغار»: «الصغار الذين يقررون، الصغار الذين يعملون... المهزومون... الذين يعدون بمنح زوارق... الذين يقبلون الأملاك الممنوحة لهم... الباحثون عن الملكية... الذين لا يعملون إلا من أجل الملكية (الكلمة المحلية المقابلة للكلمة الإنجليزية (property) هي (maneq)، وتعني خصه بفضل)، «الخونة» (Ibid., pp. 1403, et 1287 lignes 15 à 18). وهناك خطاب آخر حيث يقال عن القائد الذي يقدم بوتلاتش إلى هؤلاء الذين يأخذون ولا يردون شيئاً «لقد أطعمهم، لقد جعلهم يأتون إليه... لقد حملهم على ظهره...» (المصدر نفسه، ص 1293، 1291). انظر خطابات أخرى من هذا النوع: (المصدر نفسه، ص 1381).

لا يجب الاعتقاد بأن قيماً كهذه مضادة للاقتصاد، كما إنها لا تعني كسلاً شيوعياً، إن تسمشيان يبغضون البخل، ويروون كيف أن البطل الرئيس (الغراب ـ الخالق) طرد من طرف أبيه لأنه كان بخيلاً. وتوجد هذه الأسطورة أيضاً لدى تلنغيت الذين يحتقرون أيضاً الكسل وشحاذة الضيوف، ويحكون كيف عوقب الغراب وأولئك الذين يذهبون من مدينة إلى أخرى طلباً للضيافة (Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 61, cf. p. 444; Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 260, Cf. 217).

(145) Injuria, in: *Mélanges Ch. Appleton: Études d'histoire du droit, dédiées à m. Charles Appleton... à l'occasion de son XXVè anniversiare de professorat*, Paul Huvelin, «Magie et droit individuel,» *Année Sociologique*, vol. 10 (1907), p. 28.

(146) لدى تلنغيت يجري دفع ثمن شرف الرقص: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 141. ويجري أيضاً دفع ثمن الرقصة التي يؤلفها القائد. وعند تسمشيان «يجري القيام بكل شيء من أجل الشرف... وفوق كل شيء من أجل الثروة وعرض كل عناصر الغرور والزهو» ويقول بواس في: Boas, *5th Report on North-western Tribes of Canada*, =

حد ذاته إلى القوة السحرية لكل كائن وحسب، بل أيضاً إلى شرفه، وأفضل التراجم لهذه الكلمة هي سلطة، ثروة[147]، فبوتلاتش تلنغيت وهايدا يتلخص في اعتبار الخدمات المتبادلة شرفاً[148]. وحتى في

= p. 19, Duncan dans: Mayne, *Four Years in British Columbia and Vancouver Island*, p. 265.

«من أجل مجرد الغرور والزهو». وفوق ذلك كله، فإن عدداً كبيراً من الطقوس، ليس فقط ذلك المتعلق بالصعود في السلم الاجتماعي... إلخ، ولكن أيضاً ذلك الذي يتمثل على سبيل الذكر في «رفع النحاس» (كواكيوتل) (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 499, l. 26)، «رفع الرمح» (تلنغيت) (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 117)، «رفع عامود البوتلاتش» الجنائزي والطوطمي، «رفع عامود البيت»، الساري. وكلها تعبر عن مبادئ من هذا النوع، ويجب أن لا يغيب عن أذهاننا أن الهدف الأساسي من البوتلاتش هو معرفة من هي «العائلة الأرفع شأناً» (تعليق لقائد كاتيشان (Katishan) بخصوص أسطورة الغراب) انظر: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 119, n. a.

(147) Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, s. v. *Mana*.

سيكون من المفيد دراسة فكرة الثروة بحد ذاتها، وبحسب ما أوصلتنا إليه هذه الدراسة حتى الآن، فإن الرجل الغني هو الرجل الذي له «مانا» في بولينيزيا، وهو الرجل الذي يملك السلطة والنفوذ في روما، وهو الرجل «الواسع» (Walas) لدى هذه القبائل الأميركية (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1396).

غير أن ما علينا إلا إظهار العلاقة بين فكرة الثروة وفكرة السلطة والنفوذ والحق في التحكم في من يحصلون على الهدايا والبوتلاتش. إنها جلية بما فيه الكفاية: مثلاً إحدى العشائر الأكثر أهمية في كواكيوتل هي عشيرة «ولاساكا» (اسم لعائلة ولرقصة ولجماعة إخوانية). إن هذا الاسم يعني «الكبار الذين يأتون من فوق» الذين يوزعون ثروتهم خلال البوتلاتش، ولا يعني ولاسيلا (Walasila) ثروات وحسب، بل أيضاً «توزيع الأغطية خلال البيع بالمزاد العلني لقطعة نحاس. وهناك تعبير مجازي آخر يتحدث عن الرجل الذي أصبح «ثقيلاً» بالبوتلاتش الذي قبله. ويقال ابتلع القائد القبائل التي وزع عليها الهدايا، إنه «يتقيأ الملكية»... إلخ: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 558, 559.

(148) تقول أنشودة تلنغيت يقال إنها لعشيرة الغراب: «إنها هي التي تعطي للذئاب قيمة (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 398, no. 38). والمبدأ القائل بأن تبادل الاحترامات والتقدير يتضمن هدايا واضح جداً لدى كلتا القبيلتين، وهذا المبدأ يسمح بعدم الرد على الهدايا بأكثر من الاحترام والتبجيل: Swanton, *Tlingit Indians*, p. 451; Swanton, «Haïda,» p. 162.

قبائل بدائية بالفعل، مثل القبائل الأسترالية، تبقى قضية الشرف حساسة مثلما هو الحال عندنا، ويمكن إرضاؤها بالخدمات، وبقرابين الطعام وبالتبجيل والطقوس والهبات[149]. وهكذا فقد عرف البشر كيف يلتزمون بشرفهم وبأسمائهم قبل أن يعرفوا ظاهرة الإمضاء.

لقد جرت دراسة بوتلاتش الشمال الأميركي بما فيه الكفاية، وتحديداً في ما يخص شكل العقد، ولكنه من الضروري أن نضع البحث الذي أنجزه بهذا الشأن السيدان دافي وليونهارد آدم[150] (Léonhard Adam) في إطار أوسع، كي يكون أكثر فائدة لبحثنا. ذلك أن البوتلاتش يشكل ظاهرة لا يمكن اختزالها في بعدها القانوني، إنه من الظواهر التي نقترح تسميتها بالظواهر «الكلّية»: فهو

(149) انظر لاحقاً في خلاصة البحث.

إن مراسم الولائم والهدايا التي تقبل باستحقاق وعزة دون السعي في طلبها تمثل أمراً بالغ الأهمية لدى هذه القبائل. ولنستحضر هنا ثلاث وقائع فقط تعود إلى كواكيوتل وهايدا وتسمشيان، وهي مفيدة جداً من وجهة نظر بحثنا:

ـ إن القادة والنبلاء لا يأكلون كثيراً خلال الولائم، فالذين يأكلون كثيراً هم الأتباع والناس العاديون، أما هم فيأكلون «بذوق» انظر: Franz Boas, «The Kwakiutl of Vancouver Island,» *Jesup North Pacific Expedition*, vol. 5, partie 2 (1909), pp. 427, 430.

ـ هناك خطر الأكل بنهم: انظر: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 59, 149, 153 etc. (Mythes).

ـ وهم يغنون أثناء الولائم، ويدقون بالقواقع كأنها أجراس «ليظهروا أنهم لم يموتوا جوعاً»، انظر: Boas, «The Kwakiutl of Vancouver Island,» pp. 430, 437; Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 486.

إن النبيل لا يطلب أبداً ثمناً لخدمته وكذا الشامان، فروحه تمنعه من ذلك، انظر: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 731, 742; Swanton, «Haïda Texts and Myths,» pp. 238, 239.

ومع ذلك توجد جمعية إخوانية ورقصة «شحاذة» لدى كواكيوتل.

(150) انظر البيبليوغرافيا أعلاه في نهاية التقديم.

ديني ميثيولوجي شاماني، إذ إن القادة الذين ينخرطون فيه يمثلون ويجسدون في هذا الإطار الأجداد والآلهة الذين يحملون أسماءهم، ويرقصون رقصاتهم ويتلبسون بأرواحهم[151]. وهو اقتصادي، وينبغي قياس قيمته بتحديد أهمية وأسباب ونتائج هذه المبادلات الضخمة ـ التي مازالت تجري حتى يومنا هذا ـ استناداً إلى المقاييس الأوروبية الحالية[152]. وهو ظاهرة مورفولوجية اجتماعية أيضاً، إذ إن اجتماع القبائل والعشائر والعائلات وحتى الأمم يولد حالة من التهيج والإثارة لافتة جداً، فخلاله يجري التآخي، ولكن الجميع يحافظ على مسافة الغيرية بينه وبين الآخرين. ويجري التواصل، لكن الجميع ينخرط في مواجهة مستمرة من خلال نشاط تجاري ضخم ومباريات دورية[153].

(151) لقد طور البوتلاتش لدى تلنغيت وهايدا هذا المبدأ بشكل خاص، انظر: Swanton, *Tlingit Indians*, pp. 443, 462.

انظر الخطاب في: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 373.

تدخن الأرواح عندما يدخن الضيوف (Cf. p. 385, 1. 9): «نحن الذين نرقص هنا، لسنا نحن. إنهم أعمامنا وأخوالنا الذين ماتوا منذ مدة» الضيوف أرواح، عبارة عن جالبين للحظ (Ibid., p. 119, note a) وفي الواقع نحن هنا أمام خلط بين مبدأي التضحية والهدية يمكن مقارنتهما بكل الحالات التي رأيناها أعلاه، إلا ربما في ما يخص التأثير على الطبيعة. أن تهدي للأحياء يعني أنك تهدي للأموات، وهناك حكاية مهمة جداً لدى تلنغيت (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 227) تقول بأن الشخص الذي يموت ثم يبعث يعرف كيف أن بوتلاتش نُظم من أجله، ففكرة أن الأرواح تعاتب الأحياء الذين لم ينظموا من أجلهم بوتلاتش معروفة ومنتشرة ومن المؤكد أن كواكيوتل قد عرفوا المبادئ نفسها (Ex. Discours, Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 788) ولدى تسمشيان يمثل الأحياء الأموات، فقد كتب Tate إلى Boas: «تأخذ القرابين شكل الهدايا التي تقدم في الاحتفال»: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 452 (Légendes historiques), p. 287,

بالنسبة إلى المقارنة مع هايدا وتلنغيت وتسمشيان، انظر: Boas, Ibid., p. 846, Collections de thèmes.

(152) انظر لاحقاً بعض الأمثلة المتعلقة بقيمة الأشياء المصنوعة من النحاس.

(153) لقد وصف كراوز بدقة الطرق التي يتعامل بها تلنغيت في ما بينهم، انظر: Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 240.

وسنمر هنا دون أن نتوقف عند الجانب الجمالي المتعدد الوجوه لكل جوانب هذه الظاهرة. أخيراً وإضافة إلى ما كنا قد بيناه بخصوص شكل هذه العقود، وما يمكن تسميته بالموضوع الإنساني للعقد، وكذا بالنسبة إلى الوضعية القانونية للمتعاقدين (عشائر، وعائلات، ورتب، وأعراس)، ينبغي من وجهة النظر القانونية إضافة ما يأتي: إن المواضيع المادية للعقود والأشياء التي يجري تبادلها بموجب ذلك تتمتع هي أيضاً بقوة خاصة تفرض إهداءها، وخاصة ردها في شكل هدية مضادة.

كان يمكن لنا، لو أن المجال يتسع لذلك، أن نفصل ـ لما فيه من فوائد لبحثنا ـ أربعة أشكال من البوتلاتش الأميركي الشمالي:

1) البوتلاتش الذي يكاد لا يعني إلا أقرباء وعائلات القادة (تلنغيت)،

2) البوتلاتش الذي يؤدي فيه الأقرباء والعشيرة والعائلات والقادة تقريباً أدواراً متكافئة.

3) البوتلاتش الذي يتصارع من خلاله القادة بواسطة العشائر (تسمشيان).

4) بوتلاتش القادة والجمعيات الإخوانية (كواكيوتل).

بيد أن هذا التعامل مع الموضوع بهذا التفصيل سيأخذ مساحة ووقتاً كبيرين، وإضافة إلى ذلك فإن السيد دافي قام من قبل بالفصل بين ثلاثة من الأشكال الأربعة[154] التي عرضناها (ما عدا مثال تسمشيان). أخيراً بالنسبة إلى دراستنا التي تركز على الأوجه الثلاثة

(154) لا يختلف شكل البوتلاتش لدى تسمشيان عنه عند هايدا. وربما أن العشيرة أكثر حضوراً في هذا المثال. راجع: Davy, *La Foi jurée*, pp. 171 sq., 251 sq.

للهدية: ضرورة التقديم وضرورة القبول وضرورة الرد، يمكن القول بأن هذه الأشكال الأربعة من البوتلاتش متماثلة نسبياً.

الالتزامات الثلاثة: التقديم، القبول، الرد

جوهر البوتلاتش هو ضرورة تقديم الهدايا، فالقائد عليه أن يقدم عدداً من البوتلاتش عن نفسه أو عن ابنه أو عن صهره أو عن ابنته[155]، وعن الأموات أيضاً[156]. إنه لا يستطيع أن يحافظ على سلطته، وعلى قبيلته وعلى قريته وعلى عائلته، وحتى على رتبته كقائد[157] على

(155) سيكون من غير المفيد تكرار البرهنة التي يقوم بها دافي في ما يخص العلاقة بين البوتلاتش والمكانة السياسية، وبالتحديد بالنسبة إلى الصهر والابن. وسيكون أيضاً من غير المفيد التعليق على قيمة التآخي التي تتضمنها المآدب والمبادلات. وعلى سبيل المثال، فإن تبادل الزوارق بين روحين يحولهما إلى «شريكين في القلب نفسه»، إلى أصهار. انظر: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 387. ويضيف النص: «كما لو أنهما تبادلا اسميهما». وفي أسطورة احتفالية لنيميكيش (قبيلة أخرى من كواكيوتل) يكون الهدف من وليمة الزفاف تنصيب العروس في القرية التي تذهب إليها» «حيث تأكل لأول مرة»، انظر: Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 274, 23.

(156) البوتلاتش الجنائزي مثبت ومدروس بما فيه الكفاية لدى هايدا وتلنغيت. ويبدو هذا البوتلاتش عند تسمشيان مرتبطاً بنهاية فترة الحزن وبانتصاب السارية الطوطمية، وبعملية حرق الميت: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 534 sq.

ولا يحدثنا السيد بواس عن أي بوتلاتش جنائزي لدى كواكيوتل، غير أننا نعثر على وصف لبوتلاتش من هذا النوع في إحدى أساطيرهم: Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 407.

(157) بوتلاتش للمحافظة على الحق في الحصول على الشارة المناسبة للرتبة. انظر: Swanton, «Haïda,» p. 107. V. histoire de Leg.ek, Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 386.

«لاف آك» هو اسم القائد الأساسي لتسمشيان (Ibid., p. 364) انظر: حكايات قائد نيسباليس ـ وهو لقب قائد عظيم آخر لتسمشيان ـ والطريقة التي يتهكم بها على قائدها يماس. ومن أعظم الألقاب لدى كواكيوتل هو دابند (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 19, 1. 22; Cf. *dabend-gal' ala*, Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1406, col. 1), الذي كان له قبل توزيعه لبوتلاتش اسماً يعني «عدم القدرة على التحكم في الجوع»، ثم يتخذ بعد توزيعه لبوتلاتش اسماً يعني «القدرة على التحكم في الجوع».

المستوى الوطني أو العالمي إلا إذا أثبت أنه ثري[158] ومسكون بالأرواح ومقبول لديها وأنها متلبسة به وأنه يملكها[159]. وهو لا يمكن أن يثبت ثروته إلا إذا أنفقها ووزعها وأهان الآخرين بأن «وضعهم في ظل اسمه»[160]. والنبيل من كواكيوتل وهايدا يشترك في فكرة «الوجه» مع العالم والضابط الصينيين[161]، فيقال مثلاً عن قائد كبير أسطوري لم يكن يوزع بوتلاتش بأن له «وجهاً متعفناً»[162]. ويبدو هذا التعبير في شمال الغرب الأميركي أكثر دقة مما هو عليه في الصين، إذ إن فقدان

(158) يقول أحد قادة كواكيوتل: «هذا ما أباهي به، جذور عائلتي والأسماء وأجدادي كلهم كانوا. . .»، وهنا يذكر اسمه الذي هو في الوقت ذاته لقب واسم عادي «مانحون لمكسوا» (بوتلاتش عظيم). انظر: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 887, 1. 54; Cf. p. 843, 1. 70.

(159) انظر لاحقاً (في خطاب): « أنا مغطى بالأملاك. أنا ثري بالأملاك. أنا حساب للأملاك». Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1280, 1. 18.

(160) شراء قطعة نحاس يعني وضعها «باسم» المشتري: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 345,

وهناك صورة مجازية أخرى تقول أن اسم واهب البوتلاتش «يزيد في الوزن» بسبب البوتلاتش الذي قدمه، المصدر نفسه، ص 349. أو «ينقص وزنه بسبب البوتلاتش الذي قبله، المصدر نفسه، ص 345. وهناك تعابير أخرى تعني الشيء نفسه، أي علو مكانة الواهب بالنسبة إلى من يقبل الهبة: فكرة أن قابل الهبة يكون بمثابة عبد بالنسبة إلى الواهب طالما لم يشتر حريته. ويقول هايدا بخصوص ذلك أن «الاسم يصبح سيئاً»: Swanton, «Haïda,» p. 70.

ويقول تلنغيت: «توضع الهبات على ظهور من يقبلها» Swanton, *Tlingit Indians*, p. 428. وللهايدا تعبيران غريبان: «حرك» و«سرع إبرتك»، ويبدو أن ذلك يعني «قاتل من هو أقل منك مكانة»: Swanton, «Haïda,» p. 162 .

(161) انظر قصة هايماس الذي خسر حريته وامتيازاته وأقنعته وأشياء أخرى، وكذلك أرواحه الإضافية وعائلته وممتلكاته: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 361, 362.

(162) Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 805.

كتب هونت (Hunt) مؤلف من كواكيوتل، لبواس (Boas) «أنا لا أعرف لماذا لا يقيم القائد ماكسو يلديز (ومعناه «مانح لبوتلاتش») حفلة أبداً، ولذلك فقد سمي (Qelsem) ومعناه «الوجه المتعفن»: Ibid., 1. 13 à 15.

الهيبة يعني هنا فقدان الروح، وما يجري فقدانه فعلاً هو «الوجه» وقناع الرقص وحق تجسيد الأرواح وحق حمل الشارة والطوطم، فالشخصية الخاصة للقائد هي التي تكون في الحقيقة موضع رهان، والخسارة يمكن أن تحصل خلال لعبة بوتلاتش[163]، أو خلال لعبة الهبات[164]، كما يمكن أن تحدث في الحرب[165] وعند اقتراف خطأ في أداء الطقوس[166]. وفي كل هذه المجتمعات يُعجل الناس بالعطاء، ولا

(163) البوتلاتش شيء خطير بالعقل، سواء كانت غير قابلة للعطاء أو للقبول، فقد يموت الأشخاص الذين يؤمنون ببوتلاتش أسطوري «Haïda Texts,» pp. 626 et 667، والأسطورة نفسها في تسمشيان. للمقارنة راجع: Boas, *Indianische Sagen*, p. 356, no. 58.

من الخطورة بأن المشاركة في جوهر موازٍ عن يقدم البوتلاتش: كاستهلاك الأرواح في بوتلاتش في هذا العالم (Boas, Ibid., p. 239). والأسطورة الجميلة عن الغراب الذي يُخرج من جسمه الغذاء (المصدر نفسه، ص 76). والمقاربات في (Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 694, 695).

(164) يمثل البوتلاتش في الواقع لعبة وامتحاناً، مثلاً امتحان عدم الشهق أو الترجيع أثناء الوليمة: «الموت أفضل من أن يشهق المرء أثناء الوليمة» كما يقال هنا Boas, «The Kwakiutl of Vancouver Island,» p. 428.

وهناك تعبير شائع في هذا المجال: «لنحاول أن يأكل الضيوف جميع ما في صحوننا»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 991, I. 43, Cf. p. 992.

حول لايقينية الفروق بين معاني الكلمات التي تعني إهداء الطعام وردّ هدية الطعام والأخذ بالثأر، انظر: Glossaire (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, s. v. *yenesa*, *yenka*.

(165) انظر أعلاه تكافؤ البوتلاتش والحرب، فالسكين في طرف العصا رمز للبوتلاتش عند كواكيوتل (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 483)، والرمح المرفوع يعني عند تلنغيت الشيء نفسه (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 117)، انظر طقوس تعويض البوتلاتش لدى تلنغيت وحرب أهل كلوو (Kloo) ضد تسمشيان (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» pp. 432, 433, n. 34): الرقص عند تحويل شخص إلى عبد، والبوتلاتش دون رقص عند قتل شخص. انظر أيضاً لاحقاً طقوس هدية النحاس.

(166) بخصوص الأخطاء في أداء الطقوس عند كواكيوتل، انظر: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 433, 507, etc.

يجري التكفير عن الذنب عبر تقديم بوتلاتش أو على الأقل تقديم هبة، وهذا مبدأ=

توجد لحظة واحدة تتجاوز الحياة العادية ـ حتى خارج إطار الحفلات وتجمعات الشتاء ـ لا يجد فيها كل واحد نفسه مجبوراً على استدعاء أصدقائه واقتسام ما يجود به الصيد أو جمع الثمار، وهي أشياء تأتي من عند الآلهة والطوطم[167]، أو لا يجد المرء فيها نفسه مجبوراً على

= قانوني وطقوسي مهم جداً في كل هذه المجتمعات، فتوزيع الثروة يؤدي دور دفع الدية، ودور التكفير عن الذنب أمام الأرواح، ودور إعادة علاقات الأخوة بين الناس. وقد لاحظ الأستاذ لامبرت (Lambert) لدى الكاناك أن الأهل من جهة الأم لهم الحق في طلب الدية عندما يقتل أحدهم وهو في عائلة والده، وتوجد هذه المؤسسة بالضبط لدى تسمشيان. انظر: Édouard Lambert, *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens* (Nouméa: Nouvelle imprimerie nouméenne, 1900), p. 66; Duncan, dans:, Mayne, *Four Years in British Columbia and Vancouver Island*, p. 265, cf. p. 296.

كما يمكن مقارنة مؤسسة مورو ماوري (*muru maori*) مع مؤسسة كهذه وينبغي تأويل بوتلاتش فدية الأسير بالطريقة نفسها، إذ إن المقصود بتقديم بوتلاتش ليس استرجاع الأسير فقط، بل كي تتمكن العائلة التي تركت أحد أفرادها يؤخذ أسيراً من استرجاع اسمه، انظر: histoire de Dzebasa: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 388,

وهذه القاعدة هي نفسها لدى تلنغيت انظر: Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 245; Robert P. Porter, ed., *Report on Population and Resources of Alaska at the Eleventh Census: 1890* (Washington: Gov. Printing Office, 1893), p. 54; Swanton, *Tlingit Indians*, p. 449.

وبوتلاتش الاستغفار من أخطاء طقوسية عديدة لدى كواكيوتل، غير أنه لابدّ من التوقف عند بوتلاتش الاستغفار الذي يقوم به أهل التوأم إذا ما خرجوا للعمل. وهناك أيضاً بوتلاتش يقدم إلى الحمي (والد الزوجة) حتى يمكن استعادة الزوجة التي تغادر البيت بسبب خطأ الزوج، وهذا المبدأ يمكن أن يستخدم بشكل مقصود للحصول على منافع: يجري ذلك عندما يريد أحد القادة الحصول على فرصة لنيل بوتلاتش، عندما يطرد زوجته إلى منزل أبيها (مدعياً) أنها أخطأت ويحصل من ذلك على فرصة لإعادة توزيع الثروات، انظر بالتتابع: Boas: *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 691; vocabulaire, Ibid., p. 1423, col. 1, Boas; *5th Report on North-western Tribes of Canada*, p. 42.

(167) توجد قائمة طويلة من هذه الالتزامات الاحتفالية التي تجري بعد عمليات الصيد البحري والبري وجمع الثمار وفتح علب المصبرات: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, vol. I, pp. 757 sq.; cf. p. 607.

توزيع كل ما يأتيه من بوتلاتش انتفع به[168]، أو مجبوراً على الاعتراف بالخدمات[169] التي تسدى إليه عن طريق توزيع الهبات، خاصة خدمات القادة[170]، وخدمات الزبائن التابعين وخدمات الأهل[171]. وكل ذلك ـ خاصة بالنسبة إلى النبلاء ـ مقابل ألاّ يخسر آداب المجاملة التي يُعامل بها، وأن لا يخسر رتبته أو مركزه الاجتماعي[172]. إن ضرورة دعوة الناس إلى بوتلاتش مسألة بديهية عندما تمارس بين العشائر والقبائل، بل لا يكون لها معنى إلا عندما يكون الضيف من خارج العائلة والأهل[173]. لذا يجب دعوة كل من يستطيع تلبية

(168) انظر أعلاه.

بالنسبة إلى دفع مقابل الخدمات، انظر: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 512, 439; cf. p. 534.

(169) بالنسبة إلى كواكيوتل انظر مثال تسديد خدمة حساب الأغطية: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 614, 629 (Nimkish, fête d'été).

(170) لدى تسمشيان مؤسسة جديرة بالملاحظة تفصل بين بوتلاتش القادة وبوتلاتش التابعين مع تقدير كل منهما بحسب مقام صاحبه، ورغم أن المواجهة بين المتنافسين تتخللها الانتماءات العشائرية، إلا أن هناك قوانين تطبق حسب الطبقات التي ينتمي إليها هؤلاء: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 539.

(171) لدى تلنغيت وهايدا يجري دفع المقابل للأهل عن طريق توزيع البوتلاتش حسب العائلات: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 534; cf. Davy, *La Foi jurée*, p. 196.

(172) تحكي أسطورة لدى هايدا كيف أن قائدا عجوزاً لا يُقدم بوتلاتش نُبذ من قبل الآخرين الذين لا يدعونه عندما يوزعون بوتلاتش، فمات بسبب ذلك. غير أن أحفاده بنوا له تمثالاً ونظموا باسمه حفلة ثم عشر حفلات، فولد من جديد («Haïda Texts,» *Jesup North Pacific Expedition*, VI, no. 43)، وهناك أسطورة أخرى تقول بأن روحاً توجه إلى قائد قائلاً له: «إن لديك ممتلكات كثيرة، يجب عليك أن تقدم بوتلاتش»، فبنى منزلاً ودفع إلى العمال أجرتهم (المصدر نفسه، ص 727)، (*wal* = distribution, cf. le mot *walgal*, potlatch). وفي أسطورة أخرى يقول قائد: «لن أترك شيئاً لي» ثم «سأقدم بوتلاتش عشر مرات» (المصدر نفسه، ص 723، l. 34).

(173) بخصوص الطريقة التي تتصارع بها العشائر بشكل منتظم (كواكيوتل)، انظر: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 343; (Tsimshian), Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 497.

الدعوة[174] ومن يحب أن يدعى[175]، أو من يأتي[176] (عفوياً) لحضور الحفلة أو البوتلاتش[177]. والنتائج التي تترتب عن نسيان أحد مهلكة[178]. وهناك أسطورة مهمة[179] لدى تسمشيان يمكن أن توضِّح لنا حتى في أي إطارٍ فكري تشكَّل الموضوع الأساسي للفولكلور

= والأمر ذاته في بلاد تلنغيت وهايدا، وهذا المبدأ واضح بشكل جديد بالملاحظة في أسطورة الغراب: Swanton, «Haïda Texts,» p. 162; Swanton: *Tlingit Indians*, p. 424; Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» pp. 115 sq.

(174) بطبيعة الحال لا تجري دعوة الذين يخالفون المبادئ ولا يردون على الدعوة للبوتلاتش بمثلها ولا يقيمون حفلات وليس لهم أسماء حفلات، ويعتبر الداعي إلى بوتلاتش نفسه في حِلٍّ منهم: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 707; cf. Ibid., index, s. v. *Waya et Wayapo Lela*, p. 1395; cf. p. 358, 1. 25.

(175) من ثم تأتي الحكاية الراسخة التي يشترك فيها فولكلورنا الأوروبي والآسيوي: خطورة أن لا تدعو اليتيم والمتشرد والفقير الذي يحضر فجأة مثل: Boas, *Indianische Sagen*, pp. 301, 303; v. Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 295, 292:

المتسول طوطم إله طوطمي، انظر: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 784 sq.

(176) لتلنغيت عبارة جديرة بالملاحظة: يعتبر الضيوف أناس «يطفون على الماء» وقواربهم «تائهة في البحر»، والسارية الطوطمية التي يأتون بها جانحة إلى الغرق، وما ينقذهم هو الدعوة إلى بوتلاتش: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 394, no. 22; p. 395, no. 24 (dans des discours).

ومن جملة الألقاب التي يحملها القائد لدى كواكيوتل: «الذي نجدف إليه»، «المكان الذي نأتيه»، مثل: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 187, 1. 10 et 15.

(177) تؤدي الإهانة التي تتمثل في عدم تلقي دعوة إلى حضور بوتلاتش إلى توقف الأهل عن المشاركة فيه تضامناً مع قريبهم، وفي أسطورة لتسمشيان لا تحضر الأرواح طالما لم يدع الروح الأكبر، وعندما يُدعى يأتي جميعهم معه (Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 277. وتتحدث حكاية أخرى عن قادة من تسمشيان رفضوا الحضور إلى بوتلاتش لأن القائد الأكبر نيسبالاس لم يدع إليه، وقالوا: «إنه القائد، لا يمكننا أن نتخاصم معه» (المصدر نفسه، ص 357).

(178) لمثل هذه الإهانة نتائج سياسية، وهذا هو حال بوتلاتش تلنغيت مع الأثاباسكان في الشرق: Swanton: *Tlingit Indians*, p. 435. cf. «Tlingit Myths and Texts,» p. 117.

(179) Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 170 et 171.

الأوروبي، وهو المتعلق بالجنية الشريرة التي لم تُدعَ إلى المعمودية وإلى الزواج. إن النسيج المؤسساتي الذي أخذت هذه الأسطورة مكانها فيه واضح جداً هنا، ويمكننا مشاهدة الحضارة التي عملت فيها. وتقول أسطورة تسمشيان إن أميرة من إحدى القرى حملت في «بلاد ثعالب الماء» وولدت بشكل عجائبي «ثعيلب ماء صغير». ثم عادت مع طفلها إلى قرية أبيها الذي هو القائد. وبدأ «ثعيلب الماء» يصطاد سمكاً كثيراً، وكان جدُّه يستدعي أقرانه من جميع قادة القبائل الأخرى ويقدمه لهم طالباً منهم أن لا يقتلوه إذا ما صادفوه أثناء الصيد في هيئته الحيوانية: «إن هذا حفيدي وهو الذي جلب لكم الطعام الذي أقدمه لكم». وهكذا أصبح الجد غنياً بأنواع مختلفة من الأملاك، يأتي بها له ضيوفه حين يأكلون عنده الحوت الكبير والفقمة وكل أنواع السمك الطازج التي كان «ثعيلب الماء» يصطادها في أثناء مجاعات الشتاء. غير أن القائد الجد نسي مرة أن يدعو أحد القادة. وذات يوم كان طاقم زورق من القبيلة التي لم يدع قائدها إلى البوتلاتش المذكور يجدف في البحر، فتقابل مع «ثعيلب الماء» وفي فمه فقمة كبيرة، فرماه قواس الزورق وقتله ثم أخذ الفقمة منه. بعد ذلك بدأ الجد والقبائل التي معه بالبحث عن «ثعيلب الماء» إلى أن علموا بما حدث له، فما كان من القبيلة التي قتلته إلا الاعتذار قائلة بأنها لم تكن تعرفه ولم تسمع بـ «ثعيلب الماء الصغير» هذا. وفي النهاية ماتت أمه الأميرة حسرة على ابنها، بينما قدَّم القائد المسؤول عن القتل بغير قصد عدة أنواع من الهدايا بغية رفع الإثم عنه، ثم تقول الأسطورة[180]: «ولذلك تقيم الشعوب حفلات كبيرة عندما يولد ولد جديد للقائد ويحصل على اسم

(180) يضع السيد بواس في الهوامش هذه الجملة التي أخذها من نص تيت (Tate)، المحرر المحلي الذي اعتمد عليه (المصدر نفسه، ص 171، n. a.)، وفي الواقع كان يجب ربط البعد الأخلاقي للأسطورة بالأسطورة نفسها.

يجعله معروفاً لدى الجميع». وهكذا فإن البوتلاتش، أي توزيع الأملاك، هو الفعل المؤسس «للاعتراف العسكري والقانوني والاقتصادي والديني بكل معانيه». نتعرف على القائد أو على ابنه ونصبح له «معترفين بجميله»[181].

وفي بعض الأحيان تعبر طقوس الحفلات لدى كواكيوتل[182] ومختلف قبائلهم عن مبدأ الدعوة الملزمة. وفي بعض المرات يبدأ الاحتفال بحفل الكلاب التي يقودها رجال مقنعون يطوفون بها عنوة على المنازل التي يدخلوها الواحد تلو الآخر. ويعد ذلك احتفاء بذكرى حدث مضمونه أن ثلاث عشائر من كواكيوتل نسيت دعوة أرفع عشيرة من بينها، وهي الغيتيلا[183] (Guetela)، غير أن هؤلاء لم يبقوا مكتوفي الأيدي، بل دخلوا أثناء الاحتفال المنزل الذي يجري فيه الرقص وحطموا كل شيء.

والقبول ليس أقل ضرورة وإلزاماً. لا يمكن رفض هدية، ولا يمكن رفض بوتلاتش[184]، فالتصرف على هذا النحو يعني إظهار الخوف من الرد على الهدية بالهدية، أو إظهار الخوف من «التسطيح»(*) طالما لم يكن بالمقدور الرد على الهدية المقبولة. وفي

(181) انظر تفاصيل أسطورة تسمشيان: Ibid., pp. 287 sq. et les notes de la de page 846 pour les équivalents de ce thème.

(182) مثال: خلال حفلة الكشمشة (Cassis) يقول المنادي: «نحن ندعوكم أنتم الذين لم تأتوا»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 752.

(183) Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 543.

(184) يعتبر تلنغيت الضيوف الذين ينتظرون سنتين قبل الحضور إلى البوتلاتش بمثابة «نساء»: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 119, n. a.

(*) يعني ذلك حرفياً التخلي عن وضعية الوقوف التي ترمز إلى الحرية والعزة لصالح وضعية التمدد التي فيها تماه مع سطح الأرض، ما يعرض «المسطح» إلى الدوس عليه بالأقدام، أي إذلاله.

الواقع، فإن الخوف من ذلك يعني أن «التسطيح» أو الإذلال قد حصل، وهذا يعني «فقدان وزن» الاسم[185]، فإما الإعلان عن الهزيمة مسبقاً[186] (بالنسبة إلى من يرفض قبول الهدية)، أو على العكس من ذلك الإعلان في بعض الحالات عن الانتصار وعن استحالة الهزيمة[187] (بالنسبة إلى المانح). ويبدو بالفعل، على الأقل بالنسبة إلى كواكيوتل، أن هناك مكانة معترف بها في تراتبية الانتصارات التي يمكن أن يحرزها الواهب خلال حفلات البوتلاتش السابقة، تسمح لصاحبها برفض الدعوة أو حتى برفض الهدية إذا كان موجوداً في الحفل من دون أن يتسبب ذلك بحرب. غير أنه في هذه الحالة يصبح تقديم بوتلاتش ضرورة بالنسبة إلى واهب كهذا، بل يجب عليه تحديداً أن يجعل من حفل الدهون ـ الذي يمكن له رفض الهدية أثناء تأدية طقوسه ـ فرصة لعرض الغنى والثراء[188]، فالقائد الذي يعتقد نفسه أرفع شأناً، يرفض خلال هذا الحفل ملعقة الدهون التي تقدم إليه، ويخرج ليأتي بآنيته النحاسية (المملوءة دهوناً) و«يطفئ نار الدهون» التي قدمت له. ثم بعد ذلك يدخل في سلسلة طقوس تشير إلى التحدي الذي يطرحه، وهو ما

(185) Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 345.

(186) لدى كواكيوتل يجب الحضور إلى حفل الفقمة رغم أن الدهون تؤدي إلى التقيؤ: «حاول أن تأكل كل شيء»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1046; cf. p. 1048.

(187) لهذا السبب يجري التعامل مع الضيوف بحذر، لأنهم إذا رفضوا فمعناه أنهم يعتبرون أنفسهم أعلى قيمة. ويقول قائد من كواكيوتل لقائد من كوسكيمو (Koskimo) (إحدى عشائر كواكيوتل): «لا ترفضوا هديتي اللطيفة وإلا فإنني سأخجل، لا تردوا قلبي... إلخ، إنني لست من الذين يدعون بأنهم لا يعطون إلا لمن يعطون، هكذا يا أصدقائي»: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 546.

(188) المصدر نفسه، ص 355.

يُلزِمه بتقديم بوتلاتش آخر، أي حفل دهون آخر[189]. غير أنه من الناحية المبدئية فإن كل هدية يجب أن تقبل دائماً، بل تمتدح[190]، ويجب إعلان الإعجاب بالطعام المقدم بصوت عال[191]. ومع ذلك فإن القبول يعني الالتزام بالرد[192]، فالقبول يعني وضع هدية «فوق الظهر»[193]. وما يجري لا يقتصر على الاستفادة من شيء ومن حفل، بل يعني قبول تحد، والقبول بذلك لا يحدث إلا لأن هناك يقيناً بالقدرة على الرد[194] والبرهنة على أنه ليس هناك لاتكافؤ في

(189) انظر: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 774 sq.
هناك وصف آخر أفضل قام به هونت لحفل زيوت وخلجان سلال، ويبدو أن هذا الطقس يَعتمد في الحالة التي لا يجري فيها دعوة.أحد ولا يعطى فيها أي شيء. وهناك احتفال طقوسي آخر يمارس للشماتة في منافس يتضمن أناشيد وضرباً بالطبول كما هو الحال عند الإسكيمو (المصدر نفسه، ص 770، انظر ص 764).

(190) يعبر هايدا عن ذلك بالقول: «افعل مثلما أفعل لك، أعطني طعاماً جيداً» («Haïda Texts,» pp. 685, 686; (Kwakiutl), Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 767, 1. 39; 738, 1. 32; 770, histoire de Plelasa (dans rythe)).

(191) هناك أناشيد تشير بدقة إلى عدم الرضى (Tlingit), Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 396, no. 26, no. 29.

(192) يتبع قادة تسمشيان قاعدة مضمونها أنهم يبعثون رسولاً يتفحص الهدايا التي يجلبها لهم المدعوون إلى البوتلاتش: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 184; cf. pp. 430 et 434.
وبحسب إحدى أوامر شارلمان لسنة 803 ميلادي هناك في الديوان موظف مهمته القيام بعمل كهذا. لقد أشار إلي بذلك السيد مونييه (Maunier) الذي أخذ المعلومة من ديمونييه (Demeunier).

(193) انظر أعلاه العبارة اللاتينية Oere oboeratus, obéré.

(194) تحكي أسطورة الغراب لدى تلنغيت كيف أن هذا الأخير لم يحضر حفلة لأن الآخرين (العشيرة المقابلة، لم يفلح سوانتن (Swanton) في ترجمتها وكان عليه أن يكتب العشيرة المقابلة للغراب) كانوا يحدثون ضجيجاً كبيراً متجاوزين الحدود التي تفصل ـ داخل المنزل الذي يجري فيه الرقص ـ بين العشيرتين. وقد خاف الغراب أن لا يكون في الوضع الذي لا يمكن فيه الانتصار عليه: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 118.

المكانة[195]. وبهذه الطريقة في الصدام يجعل القادة أنفسهم في وضعية كوميدية يحسون بها فعلاً، فكما هو الحال في بلاد الغال القديمة أو في جرمانيا، وفي ولائمنا الطالبية أو العسكرية، أو تلك التي يحييها الفلاحون، يأخذ المدعوون على عاتقهم التهام الكثير من الطعام، و«تشريف» صاحب الدعوة بذلك وبطريقة فجة. وأحفاد من يجري تحديه ملتزمون بهذا المبدأ[196]، فالامتناع عن العطاء مثل الامتناع عن القبول[197]، والامتناع عن الرد[198] يعد إخلالاً بالعقد.

إن إلزامية الرد[199] هي كل البوتلاتش، باعتبار أنه لا يتمثل في الإفناء الصرف وحسب، فالإفناء بأنواعه، وهو غالباً ما يكون طقوسياً ومفيداً بالنسبة إلى الأرواح، لا يبدو هنا أنه يحتاج إلى الرد عليه دون شروط، خاصة عندما يكون من عمل قائد عالي الرتبة في العشيرة، أو من عشيرة معترف لها من قبل بالمكانة العالية[200]. غير

(195) في خطاب لكواكيوتل يظهر بجلاء اللاتكافؤ الذي يتولد عن القبول بالعطاء: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 355, 667, 1. 17, cf. p. 669, 1. 9.

(196) مثال تلنغيت: Swanton, *Tlingit Indians*, pp. 440, 441.

(197) هناك طقس عند تلنغيت يساعد على الحصول على مقابل مرتفع، ويساعد من ناحية أخرى المضيف على دفع الضيف إلى القبول بالهدية: يقوم الضيف غير الراضي بالخروج، بينما يهدي له المضيف ضعف ما عرض عليه ذاكراً له اسم قريب مات. ومن المحتمل أن يكون الضيف والمضيف يمثلان أرواح أجدادهما: Swanton, *Tlingit Indians*, p. 442.

(198) انظر خطاب كواكيوتل: «قادة القبائل لا يستسلمون أبداً . . . يفقدون حظوتهم أنفسهم بأنفسهم، وستتربى قائداً كبيراً، بين القادة الذين أفقدوا أنفسهم الحظوة»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1281.

(199) انظر خطبة القائد ليجيك (Legek) ـ وهذا لقب أمير تسمشيان ـ خلال حفل البوتلاتش ويقال حينها لهايدا: «ستكونون أقل القادة مكانة لأنكم غير قادرين على رمي النحاس في البحر كما فعل القائد الكبير» انظر: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 386.

(200) إن الوضعية المثالية هي أن تعطي بوتلاتش لا يجر الرد عليه، انظر في أحد الخطب: «ترغب في أن تعطي ما لا يرد لك»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1282, 1. 63.

أنه في العادة يجب الرد على البوتلاتش بطريقة ربوية، وحتى الرد على الهدية يجب أن يكون بطريقة ربوية. وتتأرجح نسبة الربا سنوياً بين ثلاثين إلى مئة بالمئة، فعندما يحصل أحد الرعايا على غطاء من القائد مقابل خدمة يكون قد أسداها إليه، فإنه عليه أن يردها مضاعفة خلال زفاف عائلي، أو بمناسبة تنصيب ابن هذا القائد.. . إلخ. بيد أنه صحيح أيضاً أن هذا الأخير سيوزع على الأقل كل الثروة التي سيحصل عليها خلال حفلات البوتلاتش اللاحقة حيث ترد له العشائر المقابلة جميله ومعروفه.

وضرورة الرد باعتزاز مطلوبة[201]، بل يمكن خسارة «الوجه» نهائياً في حالة عدم الرد أو عدم إفناء أشياء لها القيمة نفسها[202]. والجزاء الذي ينتظر من لا يلتزم بالرد هو عبودية المدين، وهذا سارٍ على الأقل لدى كواكيوتل وهايدا وتسمشيان. إنها مؤسسة يمكن حقاً مقارنتها في طبيعتها ووظيفتها بنكسوم (Nexum)

من ناحية أخرى يقارن الذي يعطي بوتلاتش دون أن يجري الرد عليه بالشجرة وبالجبل (انظر أعلاه): «أنا القائد الأكبر، الشجرة الكبيرة . . . أنتم تحتي . . . سياجي . . . أنا أعطيكم الملكية» (المصدر نفسه، ص 1290، Stophe 1). «ارفعوا عامود البوتلاتش الذي يستحيل مهاجمته، إنه الشجرة الوحيدة الكثيفة، إنه الأصل الوحيد القوي» (المصدر نفسه، Strophe 2). أما هايدا فإنهم يعبرون عن ذلك مجازياً بالرمح: «الناس يعيشون من رمحه» (القائد): «Haïda Texts,» (Masset), p. 486.

إنه نمط من الأساطير.

(201) انظر قصة السباب من أجل بوتلاتش وقد بقي من دون رد: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 314.

ويتذكر تسمشيان دائماً النحاس الذي يدين به لهم ووتسنالوك (Wutsenaluk)، المصدر نفسه، ص 364.

(202) «الاسم يبقى مكسوراً» طالما أن النحاس الذي حطم من أجل الرد على التحدي أقل قيمة: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 543.

الروماني(*)، فالرجل الذي لا يستطع رد الدين أو البوتلاتش يخسر رتبته وحتى صفته كرجل حر، وعندما يستدين أحد من كواكيوتل ويكون له صيت سيء في هذا المجال يقال «بيع عبد»، وليس من المفيد الإشارة مجدداً إلى التقارب بين هوية هذه العبارة والعبارة الرومانية[203].

ويقول هايدا[204] - كما لو أنهم عثروا بشكل مستقل على العبارة اللاتينية - عن المرأة التي تقدم هدية إلى والدة قائد شاب، تمهيداً لخطبة مازال المعنيون بها صغار السن، أنها «وضعت خيطاً عليه» (على الشاب).

ولكن كما أن «كولا» لدى تروبريان لا يمثل سوى حالة قصوى من تبادل الهدايا، فإن البوتلاتش أيضاً لا يمثل في مجتمعات ساحل شمال الغرب الأميركي سوى نوع ضخم من منتوجات نظام الهدايا في هذه المجتمعات. وفي بعض البلدان التي تسود فيها الحياة العشائرية، مثل بلاد هايدا وتلنغيت، لا تزال بقايا من آثار نظام الخدمة الكلّية موجودة، ويتميز بذلك خاصة أثاباسكانس (Athapascans) (مجموعة مهمة من القبائل المترابطة). وهنا يجري تبادل الهدايا بخصوص كل شيء وبشأن كل «خدمة»،

(*) نوع من الالتزام أو الضمان بين الراهن (من يقوم برهن شيء) وبين دائنه. وقد شرّع القانون الروماني هذا النوع من الضمان الذي قد يذهب إلى حد إعلان العبودية لشخص المدين أو أحد أفراد عائلته.

(203) عندما يقترض شخص فقد مكانته بسبب الديون من أجل توزيع أو إعادة توزيع ملزمة (الرد على بوتلاتش) يكون قد «رهن اسمه» والعبارة المعبرة على ذلك هي «يبيع عبداً»: Boas: *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 341; cf. *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 1451, 1424, s. v.: *Kelgelgend*; cf., p. 1420.

(204) بالامكان الحصول على عروس المستقبل حتى قبل أن تولد، غير أن عقداً كهذا يكون قد رهن مسبقاً الشاب المقصود، انظر: Swanton, «Haïda,» p. 50.

وكل ما يهدى يعاد توزيعه لاحقاً أو أحياناً بشكل فوري[205]. ولا يبدو أن تسمشيان قد فقدوا تماماً بقايا هذه المبادئ[206]، بل إننا نجدها أيضاً في كثير من الأحيان سارية خارج نظام البوتلاتش لدى كواكيوتل[207]. من ناحية أخرى لا نريد هنا التأكيد على نقطة بديهية، وهي أن المؤلفين القدامى لا يصفون البوتلاتش باستخدام مفردات مختلفة عن مفردات الهدية، ما يسمح بالتساؤل عما إذا كان هذا الأخير يشكل مؤسسة مستقلة[208]. ولكن لنتذكر أن كلمة بوتلاتش

(205) انظر أعلاه. إن طقوس السلم لدى هايدا وتسمشيان وتلنغيت تتمثل في خدمات وخدمات مضادة فورية. وفي الواقع ما يجري تبادله هو ودائع، تتكون من النحاس المزخرف والرهائن والعبيد والنساء. وكمثال على ذلك يمكن الإشارة إلى ما جرى في حرب تسمشيان ضد هايدا (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 395): «بما أنه جرى الزواج بنساء من كلا الطرفين المتحاربين، مخافة العودة إلى الصراع، فإن السلم قد تم». انظر بوتلاتش التعويض في الحرب بين الطرفين (المصدر نفسه، ص 396).

(206) انظر أعلاه وبالخصوص: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 511, 512.

(207) هناك لدى كواكيوتل توزيع للأملاك في كلا الاتجاهين، الشيء مقابل الشيء (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 418)، إعادة تسديد الغرامات في السنة الموالية مقابل الأخطاء في أداء الطقوس (المصدر نفسه، ص 569)، إعادة تسديد ثمن العروس مضاف إليه نسبة الربا (المصدر نفسه، ص 365، 366، 518 ـ 520، 563، 423، 1. 1).

(208) في لغات شمال الغرب الأميركي يبدو أن هذه الفكرة والمدونة التي يفترض فيها استخدام الكلمة المعبرة عن ذلك، لا تملكان من الدقة.ما تعطيه لها كلمة «سابير» (Sabir) الإنجليزية ـ الهندية وخليفتها الشينوك. وفي كل الحالات فإن تسمشيان يفرقون بين ياوك (Yaok)، البوتلاتش الكبير الذي يجمع بين أكثر من قبيلة، وبقية أنواع البوتلاتش: [Tate], Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 537; cf. p. 511; cf. p. 968.

والترجمة إلى بوتلاتش ليست دقيقة. ومن جانبهم يفرق هايدا بين Walgal وSitka وهما بوتلاتش جنائزي وبوتلاتش لأسباب أخرى: Swanton, «Haïda,» pp. 35, 178, 179, p. 68 (texte de Masset).

أما في لغة كواكيوتل، فيبدو أن الكلمة المشتركة مع الشينووك «بولا» (الإشباع) لا تشير إلى البوتلاتش، بل إلى الوليمة أو إلى ما يترتب عنها (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 211, 1. 13. *PoL* rassasié, Ibid., III, p. 25, 1. 7)،

وكلمة «بولاس» تشير إلى صاحب الوليمة (مقدمها): Franz Boas and George =

لدى شينوك، وهي من القبائل غير المعروفة بما يكفي، تعني الهبة[209].

قوة الأشياء

بإمكاننا المضي في التحليل أكثر، وإثبات أن في الأشياء المتبادلة خلال البوتلاتش قوة تفرض على الهدايا الحركة والدوران، وأن تهدى وترد. ويمكن القول قبل كل شيء أن كواكيوتل وتسمشيان على الأقل يقومون بالتمييز نفسه الذي يقوم به الرومان وتروبريان

= Hunt, «Kwakiutl Texts, Second Series,» *Jesup North Pacific Expedition*, vol. 10, partie 1 (1906), p. 79, 1. 14; p. 43, 1. 2,

كما تشير إلى المكان الذي يتم فيه الإشباع (أسطورة تتعلق بلقب أحد دزاوادينكسو (Dzawadae - noxu). انظر: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 770, 1. 30.

والاسم الشائع لدى كواكيوتل هو «p!Es» ويعني «تسطيح» اسم المنافس أو إفراغ القفاف: Index, Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, s. v.; Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 93, 1. 1; p. 451, 1. 4.

أما أنواع البوتلاتش الكبيرة التي تجري داخل القبائل وبينها فيبدو أن لها اسماً خاصاً: مكسوا (maxwa)، Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 451, 1. 15.

ويقوم السيد بواس باستخراج كلمتين أخريين من جذع «مكسوا» وذلك بطريقة غير واقعية: أحدهما «ماويل»، غرفة تعليم الأوليات، والآخر اسم دلفين: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, Index, s. v.

وفي الواقع هناك عدة كلمات فنية تشير لدى كواكيوتل إلى كل أنواع البوتلاتش وإلى كل أنواع دفع أثمان البوتلاتش وإعادة دفعها، أو الهدايا والهدايا المضادة: بالنسبة إلى الزواج، ولتسديد ثمن خدمات الشامان، وللتسبقة على دين، وعموماً بالنسبة إلى كل أنواع التوزيع وإعادة التوزيع، مثلاً Men «a», «Pick up» (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 218): البوتلاتش الذي يجري خلاله إلقاء ملابس شابة إلى عموم الناس كي يلتقطونها، «بايسول» (payol)، «إعطاء نحاس»، وهناك كلمة أخرى تخص إعطاء زورق (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1448).

وأخيراً، فإن الكلمات كثيرة وغير ثابتة وشديدة الالتصاق بالوقائع، وهي متداخلة كما هو الحال في كل المدونات القديمة.

(209) انظر: Barbeau, «Le Potlatch,» *Bulletin de la Société de Géographie du Québec*, vol. III (1911), p. 278, n. 3,

حول المعنى والمراجع المشار إليها.

وساموان (Samoan) في موضوع أنواع الملكيات، فبالنسبة إليهم هناك من جهة الأشياء الاستهلاكية التي يمكن الاشتراك في ملكيتها[210] (لم أجد بهذا الخصوص أي أثر للتبادل)، ومن جهة أخرى هناك الأشياء الثمينة التي تملكها العائلة[211]، الحروز الطلسمية والنحاس والأغطية

---

(210) وربما في بيعها أيضاً.

(211) إن التمييز بين الملكية والمؤونة أمر بديهي في لغة تسمشيان (Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 406): يقول بواس، ومن دون شك اعتماداً على تيت، «إن حيازة كل ما يسمى «طعام دسم» (المصدر المذكور، ص 406) ضروري للمحافظة على الكرامات في العائلة. لكن المؤونة لم تكن تعد من عناصر الثروة، فالحصول على الثروة يأتي من بيع (في الواقع من تبادل الهدايا) المؤونة أو غيرها من الممتلكات، التي يجري توزيعها خلال البوتلاتش بعدما تجري مراكمتها (انظر أعلاه، ميلانيزيا). ويميز كواكيوتل أيضاً بين مجرد المؤونة والثروة ـ الملك. والكلمتان الأخيرتان متكافئتان. ويبدو أن ملكية تحمل اسمين (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1454): الأول هو «ياق» yàq أو yäq (هذا الغموض يعود إلى فيلولولوجيا بواس غير الدقيقة). cf. index, s. v. p.1393; cf. yàque, distribuer.

والكلمة لها مشتقان «ييكالا» (yeqala)، ملكية، و«ياكسولو» (Yäxulu) ممتلكات طلسمية أشياء خاصة بالزوجة: (cf. Les Mots dérivés du yä, Ibid., p. 1406).

أما الكلمة الأخرى فهي «داديكاس» (*dadekas*) Index à Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 519; cf. Ibid., p. 473, 1. 31,

وفي اللهجة المحلية نواتي (Newettee)، داوما ديديمالا (daoma, dedemala): Index à Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, s. v.

والجذع الأصل لهذه الكلمة هو «دا» (مفخمة)، ومن المثير أن له معنى مشابهاً لما يحمله جذر الكلمة المماثلة في اللغة الأوروبية ـ الهندية وهي «دا» وتعني: تقبل، أخذ، حمل في يديه عالج بيديه. وحتى التفرعات لها معاني، فأحدها يعني «أخذ قطعة من لباس العدو ليسحره»، والآخر يعني «وضع في اليد»، «وضع في المنزل» (لاحظ التقارب مع معنى «يد» (manus)، «عائلة» (familia)) (هذا بخصوص الأغطية المعطاة كتسبقة لشراء النحاس الذي ينبغي رده بفائدة). وهناك كلمة أخرى تعني «وضع كمية من الأغطية فوق كومة المنافس من البضاعة نفسها، ما يعني قبولها» بهذه الطريقة. وهناك مشتق آخر من الجذر نفسه أكثر إثارة: «dadeka» وهو يعني أن يغار المرء من الآخر (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 133, 1. 22) وبطبيعة الحال فإن المعنى الأصلي يجب أن يكون الشيء الذي يؤخذ ويولد الغيرة. و«dadego» تعني قاتل، ومن المؤكد أن المعنى هو قاتل بالملكية. وهناك كلمات أخرى لها أيضاً المعنى نفسه، ولكن بشكل أدق. مثلاً «ملكية في المنزل» *mamekas* (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 169, 1. 20).

الجلدية أو القماشية المزركشة. وهذا النوع الأخير من الأشياء يجري نقله من طرف إلى آخر بشكل رسمي احتفالي، مثلما تزف النساء وتمنح «امتيازات الصهر»[212] والأسماء والرتب للأطفال والأصهار.

---

(212) انظر الخطب التي ترافق نقل الممتلكات من طرف إلى آخر: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 706 sq..

يكاد لا يوجد شيء ثمين (لم نستخدم كلمة نافع عمداً) أخلاقياً ومادياً لا يكون موضوعاً لاعتقادات من هذا النوع، وقبل كل شيء تعتبر الأشياء الأخلاقية ثروات وممتلكات قابلة للإهداء والتبادل، فعلى سبيل المثال، وكما هو الحال في الحضارات الأكثر بدائية، ومنها الأسترالية، يمكن التنازل عن ملكية العرض الفني الذي يجري تلقينه لقبيلة ما، مقابل الضيافة. أما تلنغيت فإنهم يتركون مقابلاً للذين قدموا لهم بوتلاتش يتمثل في رقصة. والملكية الجوهرية عند تلنغيت التي لا يمكن انتهاكها وتثير غيرة (Swanton, *Tlingit Indians*, p. 442) الناس هي ملكية الاسم والنقش الطوطمي (المصدر نفسه، ص 416، . . . إلخ). إنها تصنع السعادة والثروة.

والشارات الطوطمية وحفلات البوتلاتش والأسماء التي يجري اكتسابها أثناء البوتلاتش، والهدايا التي على الآخرين ردّها إليك والتي هي وثيقة الصلة بالبوتلاتش الذي قدمته، كل ذلك مترابط ويتبع بعضه بعضاً. مثال: في خطاب لكواكيوتل يقال «والآن «حفلتي له» (يعني صهره، Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 356).

وهكذا فإن ما يعطى ويرد خلال ذلك إنما هي «مقاعد» و«أرواح» الجمعيات السرية (انظر الخطاب حول رتب الملكيات وملكيات الرتب (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 472, cf. Ibid., p. 708).

وهناك خطاب آخر يقول: «هذا هو نشيدك الشتوي، رقصتك الشتوية، ستكون لكل الناس، ستكون لهم ملكية عليها كما على أغطية الشتاء، هذا نشيدك، هذه رقصتك». وهناك كلمة واحدة تعني الحروز الطلسمية للعائلة النبيلة ومزاياها: إنها كلمة «Kiezo» وسام، امتياز»: ex. Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 122, 1. 32.

وتسمى أقنعة وقبعات الرقص والعرض المزركشة عند تسمشيان «بعض الكمية من الملكية»، نسبة إلى الكمية التي قدمت بمناسبة البوتلاتش (بحسب ما قدمته خالات القائد من هدايا إلى «نساء القبيلة»): Tate dans: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 541.

وبعكس ذلك ينظر إلى الأشياء، لدى كواكيوتل على سبيل المثال، من الزاوية الأخلاقية، وبالتحديد بخصوص أغلى شيئين عند هؤلاء، الطلسمان الجوهريان، وهما «واهب الموت» و«ماء الحياة» (الإثنان كرة من كريستال الكوارتز)، وكذلك الأغطية التي تحدثنا عنها =

وسيكون من الخطأ الحديث هنا عن فقدان الشيء أو عن استلاب. إنها أشياء للإعارة أكثر منها موضوعاً للبيع أو للتنازل الفعلي. وهناك بعض الأشياء لدى كواكيوتل لا يمكن التنازل عنها رغم أنها تظهر بمناسبة البوتلاتش، وفي الواقع تُعتبر هذه «الأملاك» أشياء مقدسة لا يمكن للعائلة أن تتخلى عنها إلا ضرورة وأحياناً لا تفعل ذلك أبداً.

ومن خلال بعض الملاحظات الدقيقة يمكن أن نؤكد أن الطريقة نفسها في تمييز الأشياء موجودة لدى هايدا. وقد ذهب هؤلاء إلى حد تأليه فكرة الملكية والثروة مثلما فعل القدامى ذلك. ومن خلال جهد ميثيولوجي وديني نادر في أميركا ارتفعوا إلى درجة المجرد جوهراً: «السيدة ملكية» التي نعرف أسطورتها ونملك وصفاً لها[213].

= أعلاه. وفي بعض أقوال كواكيوتل كل أشياء الزوجة منسوبة إلى الجد، ويبدو كما لو أن الأمر طبيعي بما أن هذه الأشياء لا تقدم إلى الصهر إلا لكي تعود إلى الحفيد (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 507).

(213) توجد أسطورة «دجيلاقونس» (Djilaqons) في: Swanton, «Haïda,» pp. 92, 95, 171. وتوجد رواية ماسي (Masset) في: Swanton, «Haïda Texts,» pp. 94, 98; celle de Skidegate, Swanton, «Haïda Texts and Myths,» p. 458.

يوجد اسم هذه الأسطورة في كثير من أسماء عائلات هايدا المنتمية إلى عشيرة النسور (Swanton, «Haïda,» pp. 282, 283 et 293). بالنسبة إلى ماسي فإن اسم آلهة الثروة هو سكيل (Skîl)، Swanton, «Haïda Texts,» p. 665, 1. 28, p. 306; cf. index, p. 805; cf. l'oiseau Skîl, Skirl (Swanton, «Haïda,» p. 120).

إن كلمة سكيلتاغوس (Skiltagos) تعني النحاس ـ الملكية، والرواية الأسطورية التي تتحدث عن كيفية العثور على «النحاس» ترتبط بهذا الاسم (cf. p. 146, fig. 4). وهناك سارية منحوتة تمثل دجيلغادا ونحاسها وساريتها وشعاراتها (Swanton, «Haïda,» p. 125; cf. pl. 3, fig. 3).

انظر أيضاً وصف نيوكمبي: Newcombe, Ibid., p. 46. Cf. reproduction figurée, Ibid., fig. 4.

وصنمها يجب أن يكون مملوءاً بالأشياء المسروقة، التي سرقها هو بنفسه.

واسمها بالتحديد (المصدر نفسه، ص 92) هو «الملكية التي تحدث ضجيجاً». ولها أربعة أسماء إضافية أخرى (المصدر نفسه، ص 95). ولها أيضاً ابن يحمل لقب «شواطئ =

وبالنسبة إليهم فهي لا تقل عن مرتبة الأم، الآلهة الأصل للعشيرة المهيمنة، عشيرة النسور. لكن من ناحية أخرى، وهذا شيء غريب ويثير ذكريات بعيدة ومبهمة من العالم الآسوي والقديم، تبدو «السيدة ملكية» مماثلة «للملكة»[214]، للقطعة الرئيسة في لعبة القضيب أو العصي، القطعة التي تربح كل شيء وتحمل جزئياً اسم اللعبة. وتوجد هذه الآلهة أيضاً في بلاد تلنغيت[215]، وأسطورتها أو على الأقل عبادتها توجد أيضاً عند تسمشيان[216] وكواكيوتل[217].

= الحجارة» (وفي الواقع شواطئ النحاس، المصدر نفسه، ص 110، 112). ومن يقابلها أو يقابل ولدها أو ابنتها فإنه سيكون رابحاً إذا شارك في لعبة، ولها أيضاً نبتة سحرية تجعل من يأكل منها ثرياً، ويمكن لمن يلمس قطعة من غطائها أو يعثر على محار قامت هي بنظمه أن يصبح غنياً أيضاً، . . . إلخ. (المصدر نفسه، ص 29، 109).

وأحد أسمائها أيضاً «الملكية التي تجري في المنزل»، وهناك عدد كبير من الأفراد يحمل ألقاباً تدخل في تركيبتها سكيل: من ينتظر سكيل»، «طريق باتجاه سكيل» انظر هذا في قائمة شجرة ألقاب هايدا (E. 13, E. 14) وفي عشائر الغراب (R. 14, R. 15, R. 16). أخيراً يبدو أنها تمثل عكس «امرأة رائحتها نتنة» (cf. Swanton, «Haïda Texts and Myths,» p. 299).

(214) حول «دجيل» (djîl) هايدا و«ناق» (näq) تلنغيت، انظر أعلاه.

(215) توجد هذه الأسطورة كاملة لدى تلنغيت: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» pp. 173, 292, 368 cf. Swanton, *Tlingit Indians*, p. 460.

إن اسم سكيل (Skîl) في سيتكا (Sitka) هو بكل تأكيد ليناكسيداك (Lenaxidek) وهي امرأة لها طفل، فإذا صادف أن سمع أحدهم الصوت الذي يصدره الطفل وهو يمطمط ثدي أمه، يجري وراءه حتى إذا خدشه الطفل وأحدث له ندوباً تفرز قشوراً أصبحت هذه القشور سبباً في سعادة الآخرين.

(216) الأسطورة لدى تسمشيان ناقصة: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 154, 197.

قارن مع هوامش بواس، وبواس لم يقم بالمطابقة لكنها تبدو واضحة وتلبس إلاهة تسمشيان «لباس الثروة» (المصدر نفسه، ص 746، 760).

(217) يحتمل أن يكون لأسطورة قومينوكا (Qominoqa)، (المرأة) «الغنية»، الأصل نفسه، ويبدو أن بعض عشائر كواكيوتل كان يعبدها (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 862). =

ويشكّل مجموع هذه الأشياء الثمينة ميراثاً سحرياً يكون في أغلب الأوقات مماثلاً لدى الواهب والمتلقي، وحتى لدى الروح الذي يزود العشيرة بالحروز الطلسمية، ولدى بطل العشيرة الذي يزوده الروح بذلك[218]. وفي كل الحالات فإن هذه الأشياء تعتبر لدى كل القبائل ذات منشأ روحي ولها طبيعة روحية[219]. وإضافة إلى كل هذا فهي تحفظ في صندوق كبير مزركش[220] يتمتع هو في

= وهناك بطل من كواكسوتنوك (Qoexotenoq) يحمل لقب «جسد الحجر» ثم أصبح «ملكية على الجسد» (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 187, cf. p. 247).

(218) انظر مثلاً أسطورة عشيرة أوركس (Orques): Boas, *Handbook of American Indian Languages*, I, pp. 554 à 559.

وبطل العشيرة هو نفسه عضو في عشيرة أوركس (Orques)، ويقول البطل لروح يلتقي به، له شكل إنساني ولكنه أركة (الحوت القاتل): «أنا أبحث عن لوغوا (حرز طلسمي، انظر: المصدر نفسه، ص 554، 1. 49، 557، 1. 122) من عندكم»: ويعترف الروح بالبطل كونه من عشيرته، ويعطيه خطافاً لصيد الأسماك، رأسه من نحاس يصطاد به الحيتان الكبيرة (الأركة صياد ماهر للحيتان الكبيرة)، ويعطيه أيضاً اسمه الخاص بالبوتلاتش فيصبح اسمه «المكان الذي يؤكل فيه حتى الشبع»، «الإحساس بالشبع»، وسيكون بيته «بيت الأركة» والأركة «مزينة من الأمام»، والأركة ستكون صحنك في المنزل وسيكون شكله على شكل الأركة، وكذلك الهلايو (الذي يعطي الموت) «وماء الحياة» والسكين الكوارتز المفللة، كلها ستأخذ شكل الأركة (ص 559).

(219) يحمل صندوق سحري به حوت، لقب «الثروات الآتية من البحر»، وهو الاسم الذي يحمله أيضاً أحد الأبطال (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 374).

«الملكية تنحرف باتجاهي» (المصدر نفسه، ص 247، 414). الملكية «تحدث ضجيجاً» (انظر أعلاه). ولقب أحد القادة الرئيسيين هو: «الذي تحدث ملكيته جلبة» (Swanton, «Haïda Texts,» p. 684). الملكية تعيش (كواكيوتل)، وهناك أنشودة لماتكيلا تقول: «لتبق ملكيتنا حية، ليبق نحاسنا سليماً» (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1285, 1. 1).

(220) في العادة توضع الأشياء الخاصة بالعائلة، تلك التي تتنقل بين الرجال وبناتهم وأصهارهم، ثم تعود إلى الأبناء عندما يتلقون أول تعليمهم للمبادئ الأولى أو عندما يتزوجون، في علبة أو صندوق مزركش وموشح بالشعارات، وصناعة وتعديل واستعمال هذه العلبة أو الصندوق لها المواصفات نفسها الحضارية المنتشرة في شمال غرب أميركا، =

حد ذاته بقوة خاصة[221] تتكلم وترتبط بمالكها الذي يحوي روحها[222]... إلخ ولكل واحدة من هذه الأشياء الثمينة والعلامات

= ابتداء من اليوروك في كاليفورنيا حتى مضيق بار، وفي الأغلب يرسم على هذه العلبة هيئة وأعين الطوطم أو الروح التي تضم العلبة مواصفاته وهذه الأخيرة هي: الأغطية المزينة بصور إنسانية، طلاسم الحياة والموت، الأقنعة والأقنعة ـ القبعات، القبعات والتيجان والقوس. وتخلط الأسطورة أحياناً بين الروح في حد ذاته والعلبة وما يوجد فيها: ويتماثل gonaqadet مع العلبة والنحاس والقبعة والحازوقة ذات الجلجل (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 173).

(221) تحول عملية انتقال العلبة من المانح إلى المتلقي ـ وهذا يجري عبر الهدية أو بمناسبة الزواج أو تلقي المبادئ الأولى ـ هذا الأخير إلى فرد «خارق للطبيعة» إلى حاصل على المبادئ والتعاليم الأولى، إلى شامان، إلى ساحر، إلى نبيل، إلى صاحب رقصة ومقاعد داخل جمعية سرية. انظر الخطب في حكايات عائلات كواكيوتل: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 965, 966, cf. p. 1012.

(222) تحتفظ العلبة السحرية دائماً بطابعها الغامض وهي دائماً محفوظة في خبايا المنزل، ويمكن أن توجد داخل هذه العلبة مجموعة أخرى من العلب الواحدة داخل الأخرى (هايدا): Masset, «Haïda Texts,» p. 395.

وهي تضم أرواحاً، مثلاً «المرأة الفأرة» (هايدا) (Swanton, «Haïda Texts and Myths,» p. 340)، و«الغراب الذي يفقأ عيني صاحب العلبة الخائن» (انظر فهرس الأمثلة المتعلقة بهذا الموضوع في: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 854, 851). وأكثر الأساطير شيوعاً في هذا المجال هي أسطورة الشمس المسجونة داخل العلبة العائمة (catalogue dans: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 641, 549)، كما إن انتشار هذه الأساطير في العالم القديم معروف، والمقطع الذي تشترك فيه أكثر حكايات الأبطال هو الذي يتعلق بالعلبة الصغيرة التي تحوي حوتاً كبيراً وهي خفيفة الوزن بالنسبة إلى البطل وثقيلة جداً بالنسبة إلى الآخرين (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 374; Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts, Second Series,» p. 171)، وطعام هذا الحوت لا ينضب أبداً (Ibid., p. 223).

وهذه العلبة نشطة فهي تطفو بحركتها الذاتية (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 374) وعلبة كتليان (Katlian) تأتي بالكثير من الخيرات: Swanton, *Tlingit Indians*, p. 448; cf. p. 446,

فالزهور التي تحتويها ـ وهي بمثابة «سماد الشمس»، و«بيض الخشب الذي ينبغي إشعاله»، وهي «التي تمنح الثراء» ـ أو بكلمات أخرى الحروز الطلسمية التي تضمها يجب أن =

والثروات فرديتها، أي اسمها[223] ومواصفاتها وسلطتها[224]، مثلما

= تتغذى، وإحدى هذه العلب تحتوي على روح «لا يمكن امتلاكه بسبب قوته» كما إن قناعها يقتل من يحمله (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 341).

وأسماء هذه العلب تشي باستخداماتها خلال البوتلاتش، فعلبة الدهون الكبيرة تسمى الأم لدى هايدا (Masset, Swanton, «Haïda Texts,» p. 758).

والعلبة «ذات القعر الأحمر» (الشمس) «تسكب الماء» في «بحر القبائل» (الماء هو الأغطية التي يوزعها القائد): Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 551 et n. 1, p. 564.

وميثيولوجيا العلبة السحرية خاصية أيضاً من خاصيات مجتمعات الشمال الآسيوي للمحيط الهادي، ويمكننا أن نعثر على مثال جيد لأسطورة مشابهة في: Bronislaw Pilsudski, *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore* (Cracow: Imperial Academy of Sciences, 1912), pp. 124 et 125.

والعلبة هنا يعطيها دب، وعلى البطل الالتزام بعدة محرمات، وهي مملوءة بالذهب والفضة وبالحروز الطلسمية التي تمنح الثروة. وتقنية العلبة هي ذاتها في كامل شمال المحيط الهادئ.

(223) «للأشياء العائلية أسماؤها الفردية» (هايدا): Swanton, «Haïda,» p. 117,

فالمنازل والأبواب والأطباق والملاعق المنحوتة والزوارق والفخاخ التي يصطاد بها سمك السلمون، كلها تحمل أسماء عبارة عن «سلسلة متواصلة من الممتلكات»: Swanton, «Haïda,» p. 15.

ولدينا قائمة الأشياء التي يعطيها كواكيوتل أسماء حسب العشيرة، وهذا إضافة إلى قائمة الألقاب المختلفة للنبلاء (رجال ونساء) ولامتيازاتهم: الرقص والبوتلاتش أيضاً ممتلكات. والأشياء التي نعتبرها من الأثاث والتي تعطى لها أسماء ويجري ربطها في السياق نفسه بالأشخاص هي: الأطباق والمنزل والكلب والزورق (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 793 sq.). وقد أهمل هونت (Hunt) هنا الإشارة إلى أسماء قطع النحاس والأصداف الكبيرة والأبواب. وتحمل الملاعق المربوطة بحبل إلى رسوم الزوارق لقب «خط مرسى الملاعق» (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 422, dans un rituel de paiment de dettes de mariage).

والأشياء التي تحمل أسماء عند تسمشيان هي: الزوارق، والنحاس، والملاعق، والأوعية، والسكاكين الحجرية، والأطباق، كما إن الكلاب والعبيد تعتبر دائماً ثروات ذات قيمة وكائنات تلاقي رعاية من طرف العائلات (Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 506).

(224) الحيوان الأليف الوحيد لدى هذه القبائل هو الكلب، وهو يحمل أسماء مختلفة بحسب العشائر، ولا يمكن بيعه. ويقول كواكيوتل عن الكلاب «إنهم رجال مثلنا» و«هم =

هو الحال في بلاد ترويريان. والأصداف الكبيرة[225] والدروع

= يحرسون العائلة» ضد السحر والأعداء (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1260).

وتقول أسطورة إن قائداً من كوسكيمو (Koskimo) وكلبه وانيد (Waned) كانا يتجولان، أحدهما على هيئة الآخر ويحملان الاسم نفسه (المصدر نفسه، ص 835؛ انظر أعلاه، Célèbres). راجع الأسطورة الغريبة للكلاب (Lewiqilaqu) الأربعة: انظر: Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» pp. 18 et 20.

(225) أبالون (Abalone) هي كلمة «سابير» في لغة شينوك، وتعني الأصداف الكبيرة للرخويات، وتستعمل للزينة بوضع حلقة منها في الأنف أو في الأذن (Boas, «The Kwakiutl of Vancouver Island,» p. 484) (Tlingit et Haïda, Swanton, «Haïda,» p. 146)، كما تزين بها الأغطية وكذلك الأحزمة والقبعات (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1609)، ويرصف (Awikenoq) و(Lasiqaola) (قبائل من كواكيوتل) بهذا النوع من الأصداف نوعاً من الدروع التي تشبه بشكل مثير الدروع الأوروبية، ويبدو أنها سليلة الدروع البدائية النحاسية التي لها أيضاً شكل قروسطي مثير، انظر: Boas, *5th Report on North-western Tribes of Canada*, p. 43.

ويظهر أن هذه الأصداف كانت لها قيمة نقدية في الماضي تماثل قيمة النحاس حالياً، فهناك أسطورة تعود إلى «كتاتلوك» تربط بين شخصيتين «كووبيس»، «النحاس»، و«تيدجاس»، «أبالون» (التي يتحدث عنها المؤلف) يجري بين ابنيهما زواج يؤدي إلى ولادة حفيد يفتّك من الدب «الصندوق المعدني» والقناع والبوتلاتش (Boas, *Indianische Sagen*, p. 84). وهناك أسطورة أخرى لدى «أواكينوك» تجمع بين أسماء الأصداف والنحاس من جهة وأسماء « بنات القمر» من جهة أخرى (Ibid., pp. 218 et 219). ولدى هايدا تحمل هذه القواقع أسماء، على الأقل عندما تكون ذات قيمة معروفة، تماماً مثلما هو الحال في ميلانيزيا (Swanton, «Haïda,» p. 146). وفي بعض الأماكن الأخرى تستخدم هذه القواقع في إعطاء أسماء للأفراد أو للأرواح (Ex. chez les Tsimshian, index des noms propres, Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 960).

ولدى كواكيوتل تستخدم هذه الأسماء في تسمية العشائر (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 1261 à 1275, pour les tribus Awikenoq, Naqoatok et Gwasela).

ومن المؤكد أن هذا التقليد له بعد عالمي، فصندوق أبالون لدى بلاكولا (صندوق محلى بالقواقع) مذكور وموسوف بدقة في أسطورة «أواكينوك»، ويضم إضافة إلى ذلك غطاء أبالون، والاثنان لهما لمعان الشمس. وفي الوقت ذاته، فإن القائد الرمز لهذه الأسطورة هو Legek (Boas, *Indianische Sagen*, pp. 218 sq.)، وهذا الاسم هو للقائد الرئيس لتسمشيان. وهكذا، فإن الأسطورة سافرت مع موضوعها المادي. وفي أسطورة لهايدا، وهي «أسطورة الغراب الخالق»، يهدي هذا الأخير إلى زوجته صدفة أبالون (Swanton, «Haïda =

تروبريان (Trobriand): سكان جزر تروبريان في غرب المحيط الهادئ.

تلنغيت ـ هايدا ـ تسيمشيان ـ كواكيوتل (Tlingit - Haïda - Tsimschian - Kwakiutl): شعوب عاشت كلها على شاطئ شمال الغرب الأميركي وألاسكا: تلنغيت وهايدا، وعلى شواطئ كولومبيا البريطانية، أساساً هايدا وتسيمشيان وكواكيوتل. لقد عاشت من البحر ومن الأنهار، ومن الصيد البحري أكثر من الصيد البري.

جزر أنتروكاستو (Iles Entrecasteaux): جزر تنتمي إلى أرخبيل بابوازي ـ غينيا الجديدة.

جزر بانكس (Iles Banks): تقع في شمال غرب كندا شرق المحيط الهادئ.

زدقا (Zedaka): كلمة عبرية تعني الصدقة في مفهومها اليهودي القديم.

ساموا (Samoa): أرخبيل من جزر صغيرة غرب المحيط الهادئ.

غيموالي (Gimwali): نوع من عمليات التبادل الاقتصادي البسيط للسلع الإستهلاكية. ويُمارس هذا النوع من التبادل خلال المعارض البدائية الكبيرة في إطار اجتماعات كولا التي تشترك فيها عدة قبائل، أو في أسواق كولا الداخلية الصغيرة. وما يميزه هو التفاوض المتشدد من كلا الطرفين بخصوص الأسعار .

فايغوا (موالي، سولافا) (Vaygu'a (Mwali, Soulava)): نوع من العملة. وهناك منها نوعان: موالي الذي هو عبارة عن سوار جميل منحوت من محار البحر ومصقول، يحمله مالكه أو والداه في

المناسبات الكبرى، وسولافا وهو عقد يشكله **أمهر حراطي سيناكيتا** من الأصداف اللؤلؤية الحمراء، وتحمله النساء **بشكل احتفالي،** والرجال بصفة استثنائية في حالات الاحتضار.

كوروتومنا (Korotumna): شكل بدائي لكولا.

كيتافا ـ كيريوينا (Kitava - Kirwina): جزء من سكان **تروبريان.**

لاغا (Laga): نوع من الهدايا التي تقدم إلى الساحر.

ماوري (Maori): إلسكان القدامى لنيوزيلاندا، وهم من أصول بولينيزية.

مهابهارتا (Mahabharata): ملحمة شعرية هندية ضخمة ألفت ما بين القرنين الرابع قبل الميلاد والرابع بعد الميلاد، وكتبت بالسنسكريتية وهي اللغة الهندية القديمة.

ميلانيزيا (Mélanésie): أرخبيل من الجزر في غرب المحيط الهادئ يضم بابوازي وغينيا الجديدة وجزر سليمان وفيجي وجزر أخرى.

هاوسا (Haoussa): شعب من شعوب السودان القديم (شمال تشاد ومالي والنيجر اليوم).

وازي (Wasi): ظاهرة تبادلية تشبه ظاهرة كولا.

يوتو (Utu): تختزل كلمة يوتو فكرة مركبة من الأخلاق والقانون والدين والاقتصاد، وهي تخص شكلاً من أشكال رد الهدايا يسعى راد الهدية من خلاله إلى التحرر من دين حصل عليه في شكل هدية تلقاها سابقا من شخص ثالث غير الذي يقدم له يوتو.

من ذلك إنه علامة على الثراء وضمان له. إنه مبدأ سحري وديني ينتج المرتبة الاجتماعية والوفرة[231].

وتعتبر الأطباق[232] والملاعق[233] التي يُتناول بها الطعام في الاحتفالات، وهي منحوتة ومزينة بطوطم العشيرة أو بطوطم الرتبة

= p. 1280, 1. 18) وتحكي إحدى الأساطير كيف أن «لوغوا» واحداً قام بتسهيل الحصول على كثير من الأملاك»، وكيف أن أربعة «لوغوا» (أحزمة... إلخ) ساعدت على مراكمة أملاك كهذه، وأحد هذه الـ «لوغوا» يحمل اسم «الشيء الذي يجعل الأملاك تتراكم» (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 108). وفي الواقع، فإن الثروة هي التي تخلق الثروة. وهناك حتى قول لهايدا مفاده أن «الملكية تخلق الثروة»، وهو يقال عن قواقع أبالون التي تحملها الفتاة قبل أن تصل إلى سن البلوغ: Swanton. «Haïda,» p. 48.

(231) هناك قناع يحمل اسم «الحصول على الطعام»، و«ستكون لكم وفرة الطعام» (mythe nimkish): Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» III, p. 36, 1. 8.

ويحمل أحد أهم الأعيان لدى كواكيوتل لقب «الداعي الى الضيافة» «المانح للطعام»، «المانح لزغب النسر» (cf. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 415).

والسلال والعلب التاريخية (التي تستخدم في صيد الحيتان) هي ذات طبيعة سحرية أيضاً: (ex. myth haïda (Masset), «Haida Texts,» VI, p. 404.

ثمة أسطورة هايدا تمزج بين سمك السلمون وطائر الرعد والسمك النهري (زنجور) والسلة التي تملأها بصفة هذا العصفور بالحيتان (Tribu de la Lower Fraser River, Boas, *Indianische Sagen*, p. 34)– سلة تحمل اسم («لا يمكن أن تكون فارغة أبداً»).

(232) تسمى الأطباق هنا بحسب ما يوحي به شكلها. لدى كواكيوتل تمثل الأطباق «القادة الحيوانات» (انظر أعلاه) أحدها يحمل اسم «الطبق الذي لا يفرغ»: Boas, *Kwakiutl Tales* (New York: Columbia University Press, 1910), p. 264, 1. 11.

وهناك أطباق لعشيرة أخرى تسمى «لوكوا» وهي قد خاطبت أحد الأجداد المشهورين بالدعوة إلى الضيافة طالبة منه أن يأخذها (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 809, cf. le mythe de Kaniqilaku, Boas, *Indianische Sagen*, p. 198; cf. Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts, Second Series,» p. 205).

وهناك أسطورة تروي كيف قدم محول الأشياء إلى والد زوجته ـ وقد كان يزعجه ـ عنبة من سلة سحرية فتحولت الثمرة بعدما أكلها الصهر إلى نوع من دغل العليق وخرجت من كل مكان من جسده.

(233) انظر أعلاه.

الاجتماعية، أشياء نشطة. إنها نسخ من الأدوات التي منحتها الأرواح للأجداد، وهي ذات قدرة على إنتاج الغذاء لا تنضب، بل هي في اعتبار أصحابها ذات قوة سحرية فائقة. وهكذا، فإن الأشياء تختلط بالأرواح وبأصحابها، وأدوات الأكل بالأطعمة، ومن ثم، فإن الأطباق لدى كواكيوتل والملاعق لدى هايدا تعد ملكيات أساسية يجري تبادلها بدقة وهي موزعة بعناية بين عشائر وعائلات القادة[234].

«العملة ذات الشهرة»[235]

ولكن لأن الثروة الأساسية في البوتلاتش هي الأشياء النحاسية[236] المزخرفة، فقد شكلت هنا موضوع الاعتقاد والعبادة[237] الأكثر أهمية. وما يمكن ملاحظته من البداية هو وجود

(234) انظر أعلاه.

(235) لقد أخذنا هذه العبارة من اللغة الألمانية (Renommiergeld) وقد استعملها السيد كريكبارغ وهي تصف بالضبط كيفية استعمال هذه الدروع التي هي في الوقت ذاته عملة وأدوات استعراض يحملها القادة خلال حفلات البوتلاتش أو من يقام البوتلاتش من أجلهم.

(236) رغم النقاشات التي جرت بشأنها فإن صناعة النحاس في شمال الغرب الأميركي مازالت غير معروفة بوضوح. وفي عمله المهم حول صياغة النحاس في الفترة ما قبل الكولومبية أهمل السيد ريفي (Rivet) عمداً هذا الموضوع (Paul Rivet, *Journal de la société des américanistes* (1923))، ولكن يبدو أن معرفة السكان المحليين بهذا الفن قبل مجيء الأوروبيين أصبحت الآن مؤكدة وكل قبائل الشمال، تلنغيت وتسمشيان، كانت تبحث عن النحاس وتستغله أو تحصل عليه من شركة كوبر ريفر (Copper River): cf. les anciens auteurs et krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 186.

كما إن كل هذه القبائل تتحدث عن «جبل النحاس الكبير»: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 160; Swanton, «Haïda,» *Jesup North Pacific Expedition*, V, p. 130; Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 299.

(237) نستغل هذه المناسبة كي نصحح خطأ وقعنا فيه في دراستنا **ملاحظات حول أصول فكرة العملة** (*Note sur l'origine de la notion de monnaie*). لقد خلطنا في تلك الدراسة بين كلمتي (laqa) و(laqwa) (يستعمل بواس كلاهما) وكلمة (logwa)، وعذرنا في ذلك أن السيد بواس كان يكتب الكلمتين بالطريقة نفسها. بيد أن الأمر أصبح اليوم أكثر =

أسطورة النحاس[238] الكائن الحي لدى جميع هذه القبائل، فالنحاس لدى هايدا وكواكيوتل يتماثل مع سمك السلمون الذي هو في حد ذاته موضوع تقديس[239]. ولكن إضافة إلى هذا العنصر الميثيولوجي

= وضوحاً، فالأولى تعني أحمر، أي نحاس، بينما تحيل الثانية إلى شيء سحري، أي شيء ثمين، طلسم ... إلخ. ولكن كل الأشياء النحاسية تعد لوغوا، وهو ما يسمح لفكرتنا بالحفاظ على تماسكها. وفي هذا المعنى تكون كلمة لوغوا نوعاً من النعت أو من المرادف (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 108)، وكمثال على ذلك، فإن لدى كواكيوتل نوعان من «لوغوا»، وهما شيئان نحاسيان، **الأول** يعني الذي «يسهل عملية الحصول على الملكية»، **والثاني** يشير إلى «الذي يجعل الملكية تتكاثر». لكن ليس كل «لوغوا» شيء نحاسي.

(238) يعد النحاس شيئاً حياً، ومنجمه وجبله يعدان سحريين، وهما ملآنان بـ «نباتات الـــثـــروة»: Masset, «Haida Texts,» pp. 681, 692. Cf. Swanton, «Haida,» p. 146. وللنحاس، وهذا صحيح فعلاً، رائحة (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 64, 1. 8). ولدى تسمشيان شكلت ميزة صناعة النحاس موضوعاً مهماً لسلسلة من الأساطير: أسطورة تسودا وقاوو: Boas, *Tsimshian Mythology*, pp. 306 sq.

انظر بالنسبة إلى فهرس المواضيع المرادفة: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 856.

ويبدو أن النحاس كان مشخصناً لدى بلاكولا حيث يرتبط النحاس بأسطورة قواقع أبـالـون: Boas, *Indianische Sagen*, p. 261; cf. Franz Boas, «Mythology of the Bella Coola Indians,» *Jesup North Pacific Expedition*, vol. 1, partie 2 (1898), p. 71.

وترتبط أسطورة تسمشيان المتعلقة بتسودا بأسطورة سمك السلمون الذي سيجري الحديث عنه.

(239) اعتباراً للونه الأحمر يتماثل النحاس عند تلنغيت مع الشمس: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» no. 39, no. 81 ومع «النار التي تهبط من السماء» (وهو اسم لشيء نحاسي لدى تسمشيان): Boas, *Tsimshian Texts and Myths*, p. 467.

وفي كل الحالات يتماثل النحاس مع سمك السلمون، وهذه المطابقة واضحة جداً في حالة التوأم المقدس لدى كواكيوتل، أهل السلمون والنحاس (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 685 sq.). ويبدو أن التتالي الأسطوري للأشياء في هذا الموضوع هو: الربيع، وصول السلمون، والشمس الجديدة، واللون الأحمر، والنحاس. وجعل النحاس والسلمون في هوية واحدة تعد من الأشياء التي تميز أمم الشمال (catalogue des cycles équivalents, Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 856)، مثال أسطورة هايدا (Masset, «Haïda Texts,» pp. 689, 691, 1. 6 sq., n. 1; cf. p. 692, mythe no. 73).

نجد هنا أسطورة مماثلة تماماً لأسطورة anneau de Polycrate: السلمون الذي ابتلع =

الميتافيزيقي والتقني[240]، فإن كل هذه الأشياء النحاسية، كل بمفرده، تشكل مواضيع اعتقاد فردية وخاصة، وكل قطعة نحاس أساسية لدى قادة العشائر لها اسمها[241] وفرديتها وقيمتها

= النحاس (Skidegate, Swanton, «Haïda Texts and Myths,» p. 82) ولتلنغيت ومن بعدهم هايدا أسطورة الكائن الذي تُرجم اسمه إلى الإنجليزية كالآتي Mouldy - end، وهو اسم سمكة السلمون. انظر أسطورة سيتكا (Sitka) (سلسلة النحاس والسلمون): Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 307، سلمون في علبة يصبح رجلاً، وهي رواية أخرى حول الأسطورة نفسها. وبالنسبة إلى الأساطير المماثلة انظر: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 857.

وهناك نحاس لدى تسمشيان يحمل اسم «النحاس الذي يصعد النهر»، وهو إشارة واضحة للسلمون (Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 857) وسيكون من المفيد البحث عن العلاقة بين تقديس النحاس وتقديس الكوارتز. انظر أعلاه، انظر مثال أسطورة جبل الكوارتز (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts, Second Series,» p. 111).

والشيء نفسه بالنسبة إلى تقديس اليشب (حجر كريم) على الأقل عند تلنغيت، وعلاقته بالنحاس: اليشب ـ السلمون يتكلم (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 5) وهناك أسطورة أخرى تتحدث عن يشب يتكلم ويعطي أسماء (Sitka, Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 416) أخيراً يجب التذكير بظاهرة تقديس القواقع وربطها بتقديس النحاس.

(240) لقد رأينا أن عائلة تسودا (Tsauda) من تسمشيان ربما كانت تذوّب النحاس أو تمتلك أسراره، ويبدو أن أسطورة العائلة الأميرية (Dzawadaenoqu) (كواكيوتل) تشبهها، فهي تربط بين لاكواكيلا، صانع النحاس، مع كومكوكيلا «الثري» مع كوموكوا «الثرية» التي تصنع النحاس: Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 50,

ثم تربط الكل بطائر أبيض (الشمس) ابن طائر الرعد الذي له رائحة النحاس، والذي يتحول إلى امرأة تلد توأماً له رائحة النحاس: Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» pp. 61 à 67.

(241) كل قطعة نحاس لها اسمها، ويقول كواكيوتل «قطع النحاس الكبيرة التي لها أســمـــاء» (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 348, 349, 350). وهناك قائمة بأسماء قطع النحاس لكنها لسوء الحظ خالية من أي معلومة حول العشيرة المالكة الأبدية لها (المصدر المذكور، ص 344). غير أن لدينا معلومات جيدة حول أسماء قطع النحاس الكبيرة لدى كواكيوتل، وهي تشير إلى المقدسات والمعتقدات التي ترتبط بها وتحمل إحدى هذه القطع اسم «القمر» (قبيلة نيسكا) (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 856) وتحمل أخرى اسم الروح الذي تجسده، وهو المانح =

الخاصة[242] السحرية والاقتصادية المستمرة الأبدية (بالمعنى التام للكلمة)، وذلك مهما كانت الظروف التي يقام فيها البوتلاتش وأينما جرى، حتى لو تجاوز ذلك مدى عمليات الإفناء الجزئية والكلّية[243].

= لها، مثال: Dzonoqoa (Ibid., p. 1421)، وتمثل هذه القطع النحاسية صور هؤلاء المانحين، وهناك قطع أخرى تحمل أسماء الأرواح المؤسسة للطوطم: أحدها يحمل اسم «وجه قندس» castor (Ibid., p. 1427)، وهناك آخر يحمل اسم أسد البحر (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 894) وهناك قطع نحاسية أخرى تحمل أسماء توحي فقط بالشكل: «نحاس في شكل T» أو «الحي الطويل العلوي» (Ibid., p. 862)، وأخرى تسمى ببساطة «قطع نحاس كبيرة» (Ibid., p. 1289)، أو «قطع نحاسية رنانة» (Ibid., p. 962) وهذا الأخير اسم لقائد. كما إن هناك أسماء أخرى توحي بالبوتلاتش الذي تجسده وتكثف قيمته، فالاسم الذي يطلق على قطعة النحاس (Maxtoselem) هو «النحاس الذي يخجل منه الآخرون» «إنهم في خجل من ديونهم» (الدين: *gagim*): cf. Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 452, n. 1.

أخيراً هناك اسم «سبب خصومة» (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 893, 1026, etc.). بالنسبة إلى أسماء القطع النحاسية لدى تلنغيت، انظر: Swanton, *Tlingit Indians*, pp. 421, 405.

وأغلب هذه الأسماء طوطمي، أما بالنسبة إلى أسماء النحاس لدى هايدا وتسمشيان، فإننا لا نعرف إلا تلك التي تحمل أسماء القادة نفسها، وهم مالكوها.

(242) تحسب قيمة القطع النحاسية لدى تلنغيت بحسب ارتفاعها، وتعد بحسب ما يقابلها من عبيد: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» pp. 337, 260, 131 (Sitka et Skidegate, etc., Tsimshian), Tate, dans: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 540; cf. Ibid., p. 436. Principe équivalent: (Haïda), Swanton, «Haïda,» p. 146.

لقد درس بواس بشكل جيد الكيفية التي ترتفع بها قيمة النحاس في تناسب مع دورة البوتلاتش مثلاً: كانت القيمة الحالية للنحاس Lesaxalayo بين 1906 و1910 كالآتي: 9000 وحدة غطاء من الصوف بقيمة 4 دولارات للواحدة، و50 زورقاً صغيراً، و6000 غطاء بأزرار، و260 سواراً من الفضة، و60 سواراً من الذهب، و70 قرطاً من الذهب، و40 آلة خياطة، و25 فونوغرافاً، و50 قناعاً، ثم يقول المنادي: «من أجل الأمير (Laqwagila) سأعطي كل هذه الأشياء البسيطة»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1352; cf. Ibid., 1. 28,

ويقارن النحاس هنا بجسم الحوت العظيم.

(243) بالنسبة إلى مبدأ الإفناء، انظر أعلاه. ولكن يبدو أن عملية إفناء النحاس لها طابع خاص بها، فلدى كواكيوتل تجري العملية بحساب القطعة، وذلك بتفكيك عقد جديد

ومن ناحية أخرى تتمتع هذه القطع بقوة جذب خاصة تجلب بها القطع النحاسية الأخرى، وذلك كما تجلب الثروة الثروة، والكرامة الشرف، كما تؤدي إلى امتلاك الأرواح وتحقيق المصاهرات المفيدة[244]. والعكس صحيح أيضاً. إنها كائنات حية ومستقلة[245]

= عند كل بوتلاتش جديد، والشرف هو في محاولة استعادة كل عقد خلال مناسبات أخرى من البوتلاتش، وعندما تجري استعادة كل العقود تضم من جديد إلى بعضها فترتفع قيمة هذا النوع من النحاس: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 334.

وفي كل الحالات، فإن إنفاقها وتحطيمها يعني هنا قتلها Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1285, 1. 8 et 9.

والعبارة المؤدية إلى هذا المعنى هي «رميها في البحر» وهي عبارة سارية أيضاً لدى تلنغيت: Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 63; p. 399, chant no. 43.

فإذا لم تنزل هذه القطعة إلى قاع البحر، ولم تغرق ولم تمت، فمعنى ذلك أنها من الخشب، وأنها مغشوشة، إذ إنها تطفو: Histoire d'un potlatch de Tsimshian contre Haïda, Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 369.

وعندما يجري تحطيم هذه القطع النحاسية يقال عنها إنها «ماتت على الرمل الساحلي» (Kwakiutl): Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 564 et n. 5.

(244) يبدو أن لكواكيوتل نوعين من النحاس: القطع النحاسية الأكثر أهمية، وهي التي لا تخرج من العائلة، ويقتصر أصحابها على تحطيمها وإعادة صهرها من جديد دون التخلي عنها، وتلك التي تخضع للتبادل مع الآخرين دون أن تتعرض للتحطيم، وهي أقل قيمة وتبدو في وضع المكمل أو التابع للأولى: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 564, 579.

وتتطابق ملكية هذا النحاس الثانوي مع ملكية الألقاب النبيلة والرتب الثانوية. ومع هذه الأخيرة تتنقل القطع من قائد إلى قائد ومن عائلة إلى عائلة وبين الأجيال ومن جنس إلى آخر. أما الألقاب والقطع النحاسية الكبيرة فملكيتها تبقى ثابتة على الأقل داخل العشائر والقبائل، وسيكون من الصعب أن يكون الأمر غير ذلك.

(245) تتحدث أسطورة لهايدا، وتخص بوتلاتش هاياس، عن الأغنية التي كانت قطعة النحاس ترددها: «هذا الشيء سيء جداً، توقف يا Gamsiwa (اسم مدينة وبطل)، حول قطعة النحاس الصغيرة يحوم الكثير من النحاس»: «Haïda Texts,» p. 760,

والأمر يتعلق «بقطعة نحاس صغيرة» أصبحت كبيرة من تلقاء نفسها وجلبت الكثير من القطع الأخرى التي أصبحت تحوم حولها (انظر أعلاه النحاس ـ السلمون).

تجذب إليها(246) قطع النحاس الأخرى. وبعض هذه الأشياء النحاسية(247) يسمى لدى كواكيوتل «الجاذب للنحاس»، وهذه العبارة تصور كيف أن النحاس وأسماء أصحابه يلتفون حول القطع النحاسية ذات القوة الجاذبة: «الملكية تصب في اتجاهي». وهناك اسم آخر كثير الاستعمال هو «جالب الأملاك» وتعتبر قطع النحاس لدى هايدا وتلنغيت «حصناً» يحيط بالأميرة التي تحملها(248)، ولدى غير هؤلاء يكون القائد/الذي يملك(249) النحاس قائداً لا يقهر. وتعتبر القطع النحاسية «أشياء إلهية مسطحة»(250) خاصة بالمنزل، وفي بعض

---

(246) يقول نشيد للأطفال: «سيجمع حوله قطع نحاس قادة كبار القبائل»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1312, 1. 3, 1. 14.

والقطع النحاسية «تسقط من تلقاء نفسها في منزل القائد» (اسم لقائد من هايدا): Swanton, «Haïda,» p. 274 E.

القطع النحاسية «تلتقي في المنزل»، إنها «أشياء مسطحة تلتقي هناك»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 701.

(247) انظر أسطورة «الجالب للنحاس» في أسطورة «الداعي للضيافة»: Quexsot'enox, Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 248, 1. 25, 1. 26.

والنحاس نفسه يسمى «الجالب للأملاك»: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 415.

والنشيد السري للنبيل الذي يحمل عنوان «الداعي للضيافة» هو: سيكون اسمي «الملك الذي يتجه نحوي»، وذلك لأن اسمي هو «جالب» للأملاك «وقطع النحاس تتجه نحوي بسبب «جاذب النحاس». ويقول نص لكواكيوتل بالضبط: «l'aqwagila هو صانع النحاس» وليس مجرد جاذب النحاس».

(248) مثال: في إحدى خطب البوتلاتش لدى تلنغيت (Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 379) يعتبر النحاس «درعاً» (Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 385).

(249) في إحدى الخطب الخاصة بمنح النحاس على شرف ابن تلقى لتوه التعاليم الأولى، نجد أن «النحاس» الذي منح يمثل «آلية دفاع» أو «آلية امتلاك»، وهذا إشارة إلى القلائد النحاسية التي تعلق بالعنق واللقب الذي يعطى للطفل وهو في هذا الوضع هو (Yaqois) «الحامل للملكية»: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 557.

(250) خلال عملية حجب الأميرات البالغات لدى كواكيوتل، هناك طقس مهم يظهر =

الأحيان تخلط الأسطورة بين كل الأشياء: الأرواح المانحة للنحاس(251) ومالكي النحاس والقطع النحاسية في حد ذاتها(252).

= بشكل واضح هذا الاعتقاد: تحمل الأميرات قلائد نحاسية وأخرى مصنوعة من قواقع الأبالون، وفي هذه اللحظة بالضبط، تصبح هي نفسها حاملة للقب الأشياء النحاسية «الأشياء الإلهية المسطحة التي تلتقي في المنزل». وعندئذ يقال «بأنهن ورجالهن سيحصلون على القلائد» (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 701)، و«قلائد النحاس في المنزل» هو اللقب الذي تحمله أخت بطل أويكينوك (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 340). وهناك نشيد لفتاة نبيلة من كواكيوتل يتنبأ بنوع من (Svayamvara)، وهو يعني اختيار الزوج على الطريقة الهندية، وهو ربما ينتمي إلى الطقس نفسه - ويجري التعبير عن ذلك كالآتي: «أنا جالس على قلائد نحاسية، أمي تنسج لي حزامي حتى إذا حصلت على «أطباق المنزل» إلخ...» (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 1314).

(251) والقلائد النحاسية كثير ما تتماثل مع الأرواح. إنه موضوع الترس والشعار- الشارة الحيوي والمعروف جداً، إنها هوية النحاس و(Dzonoqoa) و(Qominoqa): Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 1421, 860.

وهناك قطع نحاسية تمثل حيوانات طوطمية (Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 460)، وفي حالات أخرى لا تمثل هذه القطع سوى خصائص بعض الحيوانات الأسطورية ويؤدي «الأيل النحاسي» و«شعب قرونه النحاسية» دوراً مهماً في حفلات كواكيوتل الصيفية: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 630, 631; cf. p. 729:

«عظمة على جسمه» (تعني حرفياً ثورة على جسمه). ويعتبر تسمشيان الأشياء النحاسية بمثابة «شعر الأرواح»: (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 326) وبمثابة «فضلات الأرواح» (catalogue des thèmes, Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 837)، وبمثابة مخالب «المرأة ثعيلب التراب»: (Ibid., p. 563).

وفي أساطير تسمشيان وتلنغيت تستخدم الأرواح الأشياء النحاسية في إقامة بوتلاتش خاص بها: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 285; Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» p. 51.

والأشياء النحاسية «تعجب الأرواح». للمقارنة انظر أعلاه، وكذلك: Boas, *Tsimshian Mythology*, p. 846.

(252) نشيد Neqapenkem: «أنا قطع نحاسية وقادة القبائل قطع نحاس محطمة»: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 482.

انظر ص 667 بالنسبة إلى الترجمة الحرفية للنص.

إنه من المستحيل الفصل بين جميع هذه العناصر: فالنحاس يتكلم ويتذمر[253] ويطلب بأن يُمنح ويُحطم، وهو الذي يُغطى بالأغطية حتى يدفأ تماماً مثلما يغطى القائد عند دفنه بالأغطية التي يجب عليه توزيعها[254].

ومن ناحية أخرى، فإن ما يجري خلال عملية نقل الأملاك[255]،

(253) نحاس دندليو «يتذمر في منزله» من أجل أن يمنح: Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 622 (discours).

كما إن نحاس ماكستوسلام «يتذمر لأنه لم يجر تحطيمه»، والأغطية التي تدفع مقابل الحصول عليه «تدفئه» (المصدر نفسه، ص 572). ويجري تذكر أنه يحمل لقب «الذي يخجل النحاس الآخر من النظر إليه»، وهناك نحاس آخر يشارك في البوتلاتش «وهو خجل» (Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 882, 1. 32).

وهناك نحاس لهايدا: Masset, «Haïda Text,» p. 689,

وهو على ملك القائد يحمل لقب «الذي تحدث ملكيته جلبة»، وهو يغني بعدما يجري تحطيمه «سأتعفن هنا، لقد جلبت كثيراً من الناس».

(254) الطقسان اللذان يكون فيهما المانح أو المتلقي مدفوناً تحت طبقات من الأغطية أو يمشي عليها متكافئان، فتارة يكون المعني أقل من ثروته الشخصية وتارة أكبر منها.

(255) **ملاحظة عامة**: نعرف جيداً جيداً كيف ولماذا وخلال أي احتفالات (وهي عادة تلك التي يجري خلالها الإنفاق والإفناء) يقع نقل الملتكات في شمال الغرب الأميركي، ولكننا نملك معلومات قليلة عن الأشكال التي تأخذها ممارسة العوائد في حد ذاتها، وبالتحديد تلك الخاصة بالنحاس. وهذه المسألة تحتاج إلى بحث خاص. غير أن القليل الذي نعرفه عن الموضوع على غاية من الأهمية، ويلقي بعض الضوء على العلاقة بين الملكية والمالكين فلا يقتصر الأمر على كون التخلي عن قطعة نحاس يسمى «وضع النحاس في ظل اسم» فلان، وأن شراءها «يعطي وزناً» للمالك الجيد، كما هو الحال لدى كواكيوتل (Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 349)، ولا على كون أن الذي يريد إظهار أنه يشتري أرضاً ـ لدى هايدا ـ عليه أن يستخرج نحاساً (Swanton, «Haïda Texts and Myths,» p. 86)، ولكن يستخدم القرع على النحاس أيضاً كما كان ذلك يجري في القانون الروماني: فالذي يمنح له النحاس يضرب به بخفة. وقد جرى التأكد من صحة هذا الطقس في حكاية Skidegate (Ibid., p. 432)، وفي هذه الحالة فإن الأشياء التي يمسها النحاس تصبح تابعة له، ويكون قد قتلها. وهذا هو طقس «السلم» و«الهبة». وفي إحدى أساطيرهم، أبقي كواكيوتل (Boas, *The Social Organization and* =

إنما هو نقل الحظ والثروة، فروح المتلقي للعلوم الأولية وأرواحه الثانوية هي التي تجعل منه مالكاً للنحاس وللحروز الطلسمية التي هي في حد ذاتها أداة امتلاك للنحاس والثروة والمرتبة الاجتماعية والأرواح، والجميع له القيمة ذاتها. وفي الواقع هناك تطابق بين هذه الأخيرة في الاستعمال وفي القدرة على التأثير[256]، فبواسطتها يتم الحصول على الرتب الاجتماعية، وعندما يتم الحصول على الثروة يتم الحصول أيضاً على الروح، وهذا الأخير متلبس بالبطل الذي يتغلب على جميع العراقيل، وهو بدوره يقبض ثمن رعشاته الشامانية ورقصاته الطقوسية وجميع الخدمات التي يقدمها. كلٌ مترابط ومتداخل، فلكل شيء شخصيته وكل شخصية تعتبر شيئاً أبدياً على ملك العشيرة. وهكذا فإن الألقاب والطلاسم والأشياء النحاسية وأرواح القادة تمثل أشياء متجانسة ومترادفة[257] من الطبيعة ولها

= *the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 383 et 385; cf. p. 677, i. 10)

على ذكرى طقس من طقوس الممتلكات، وهو موجود لدى الإسكيمو أيضاً: يعض البطل كل شيء يمنحه، وهناك أسطورة لهايدا وهي تصف كيف أن السيدة الفأرة (Dame souris) «تلحس كل ما تمنحه». راجع: «Haïda Texts,» p. 191.

(256) خلال أحد طقوس الزفاف (يتم خلاله تحطيم الزورق الرمزي) يؤدي النشيد الآتي: «سأذهب لأحطم مرتفع ستينفنس، سأجعل منه حجارة لناري»، «سأذهب لأحطم مرتفع كاتسا (Qatsa)، سأجعل منه حجارة لناري»، «الثروة تجري الآن باتجاهي، تأتي من طرف القادة الكبار»، «الثروة تجري الآن صوبه من كل اتجاه، وكل القادة الكبار سيطلبون حمايته».

(257) تتماهى هذه الأشياء بشكل عادي على الأقل لدى كواكيوتل، فبعض النبلاء يتماهون مع بوتلاتش «هم» واللقب الرئيس للقائد هو بكل بساطة مكسوا (Maxwa)، يعني «البوتلاتش الكبير»: Boas, *Ethnology of the Kwakiutl*, pp. 972, 976, 805,

وفي قبيلة أخرى من الأمة نفسها، دزاوادينكسو، يشكل «بولاس» أحد الألقاب الأساسية. وللاطلاع على شجرة نسب هذا القائد انظر أعلاه (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 43). كما إن لقائد هايلتسوك الرئيس علاقة بالروح كومينوكا أي «الثرية»، وهو يحمله اسم «صانع الثروات» (Ibid., pp. 424, 427). كما إن أمراء كاكتسينوكو =

الوظيفة نفسها، فحركة انتقال الأملاك تتبع حركة انتقال الرجال والنساء والأطفال والولائم والطقوس والحفلات والرقصات، وحتى حركة انتقال المزاج والسباب، بل هي في باطن الأمور تمثل الشيء ذاته، ذلك أننا عندما نمنح الأشياء ونرد على الهدية بالهدية إنما نمنح ونرد لأنفسنا «الاحترامات» التي نسميها أيضاً «مجاملات»، ولكن إضافة إلى ذلك فنحن عندما نمنح الآخرين إنما نمنح أنفسنا في حد ذاتها، وإذا منحنا أنفسنا للآخرين فمعنى ذلك أننا ندين ـ بأنفسنا وبأملاكنا ـ للآخرين.

خاتمة أولى

من خلال بحثنا عثرنا لدى أربع مجموعات سكانية على ما يلي: وجدنا أولاً البوتلاتش لدى اثنتين أو ثلاث من هذه المجموعات. ثم وجدنا الشكل العادي له والسبب الرئيسي لوجود هذا البوتلاتش في حد ذاته. بل أكثر من ذلك، وجدنا لدى كل المجموعات ـ بالإضافة إلى دراستنا للبوتلاتش في حد ذاته ـ الشكل القديم للتبادل، إنه يتمثل في تقديم الهبات والرد عليها بالهبات. وفوق كل هذا كشفنا عن التماثل بين حركة تنقل الأشياء في هذه

= (Qaqtsenoqu) يملكون «أسماء صيفية»، أي أسماء عشائر تعني حصرياً «ممتلكات»: «ملكية للجسد»، «الملكية الكبيرة»، «له ملكية»، «ساحة الملكية» (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 191; cf. p 187). وهناك قبيلة من كواكيوتل، ناكواتوك، تعطي لقائدها لقب «مكسوا» وكذلك «ياكسلام»، أي «بوتلاتش» «ملكية»، وهذا الاسم موجود في أسطورة «جسد الحجر» (cf. Cotes de pierres, fils de Dame fortune, Haïda). يقول الروح: «سيكون اسمك «ملكية» يا ياكسلام» (Boas and Hunt, «Kwakiutl Texts,» p. 215, 1. 39).

ولدى هايدا كذلك قائد يحمل اسم: «الذي لا يمكن شراؤه» (النحاس الذي لا يستطيع المنافس شراءه): Swanton, «Haïda,» p. 294, XVI, 1.

والقائد نفسه يحمل أيضاً لقب «كلٌ مخلوط»، ومعناه «اجتماع بوتلاتش»: Ibid., no. 4.

المجتمعات وحركة تنقل الحقوق والأشخاص. ويمكننا أن نكتفي بهذه النتيجة، إذ إن عدد الوقائع التي عرفناها ومدى اتساعها يسمح لنا تماماً برسم تصور لنظام عام شمل في الماضي جزءاً كبيراً من الإنسانية ولفترة انتقالية طويلة، وهو مازال موجوداً حتى الآن لدى شعوب أخرى غير التي وصفناها. وهذا التصور يتمثل في أن مبدأ التبادل القائم على تبادل الهدايا كان هو المبدأ الذي اعتمدته المجتمعات التي تجاوزت مرحلة «الخدمة الكلّية» (من عشيرة إلى عشيرة ومن عائلة إلى عائلة)، ولكنها لم تصل بعد إلى مرحلة العقد الفردي الخالص، إلى مرحلة السوق الذي تسيل فيه العملة، إلى مرحلة البيع بمعناه الحصري الدقيق، ولم تصل خاصة إلى فكرة الثمن المقدر بالعملة الموزونة والمعيرة.

الفصل الثالث

بقايا هذه المبادئ في القوانين والاقتصاديات القديمة

كل المعلومات عن الوقائع السابقة استخرجت من الإثنوغرافيا، وإضافة إلى ذلك فهذه الوقائع محصورة في المجتمعات المنتشرة على سواحل المحيط الهادئ[1]. وفي الغالب يجري استخدام المعرفة بهذه الوقائع إما لإشباع الفضول، أو ـ عند الاقتضاء ـ للمقارنة ولقياس المسافة التي تفصل بين مجتمعاتنا وهذا النوع من المؤسسات التي نسميها «بدائية».

رغم ذلك، فإن لهذه الوقائع قيمة سوسيولوجية عامة، إنها تساعد على فهم فترة من تاريخ التطور الاجتماعي. لقد سمحت مؤسسات كهذه بتحقيق النقلة التاريخية التي حدثت باتجاه ظهور أشكال القانون والاقتصاد الخاصة بنا، إنها يمكن أن تساعد على التفسير التاريخي لما هي عليه الآن مجتمعاتنا نحن. وقد احتفظت

(1) بطبيعة الحال، نحن نعرف أنها تتسع لأكثر من ذلك، ونحن لا نوقف البحث في هذا المستوى إلا بشكل مؤقت.

الأخلاق والممارسات التبادلية التي اعتمدتها المجتمعات التي سبقتنا بشكل مباشر حتى اليوم ببقايا مهمة نسبياً من المبادئ التي كنا في صدد تحليلها، ونعتقد أنه بإمكاننا إثبات أن قوانيننا واقتصادياتنا قد تبلورت انطلاقاً من مؤسسات مشابهة سبقتها[2].

إننا نعيش الآن في مجتمعات تميز بقوة (والقانونيون ينتقدون اليوم هذا الواقع) بين الحقوق العينية والحقوق الشخصية، بين الأشخاص والأشياء. إن هذا التمييز أساسي، وهو يمثل شرط وجود جزء من نظام الملكية وتبادلها وكيفية التفريط فيها من مالك إلى آخر. غير أن هذا التمييز غريب عن المجتمعات التي كنا في صدد دراستها. ومن ناحية أخرى تميز مجتمعاتنا منذ الحضارات السامية واليونانية والرومانية بين الالتزام وتقديم الخدمة بمقابل من جهة، والهبة من جهة أخرى. ولكن أليس هذا التمييز ظاهرة جديدة إلى حد ما في تاريخ النظم القانونية للحضارات الكبرى؟ ألم تمر هذه الحضارات بمراحل سابقة لم تكن تعرف خلالها هذه الذهنية النفعية الباردة؟ ألم تمارس تبادل الهبة بشكل ينصهر فيه الأشخاص والأشياء؟ إن تحليل بعض خصائص القوانين الهندية - الأوروبية سيساعدنا على إظهار أن هذه الحضارات مرت أيضاً بهذه المراحل، ففي روما يمكننا أن نعثر على آثار هذه المرحلة، أما في الهند وفي جرمانيا، فإن تلك القوانين ظلت سارية بقوة حتى عهد قريب.

(2) استفدنا في كتابة الفقرة اللاحقة من الآراء القيمة التي قدمها لنا كل من السيدين مابيه (Meillet) وهنري ليفي - برول (Lévy - Bruhl)، وكذلك المأسوف عليه السيد هوفلين (Huvelin).

I

الحق الشخصي والحق العيني (القانون الروماني العتيق)

إن المقارنة بين هذه القوانين القديمة والقانون الروماني العتيق في الفترة التي يدخل فيها هذا الأخير فعلياً التاريخ[3]، (وهي فترة ماقبل العهد الجمهوري)، والقانون الجرماني في الفترة التي كان يدخل فيها بدوره التاريخ[4]، ستلقي الضوء على هذين القانونين، وستمكننا تحديداً من معاودة طرح أحد أكثر الأسئلة المثيرة للجدل في ما يخص تاريخ القانون، إنها نظرية الالتزام (nexum)[5].

(3) إذا ما وضعنا جانباً المحاولات التركيبية الافتراضية التي جرت بخصوص **الألواح الاثني عشر** (*Douze Tables*)، وكذلك النصوص القانونية التي صانتها بعض النقوش المتبقية من ذلك العهد، فإن المصادر الخاصة بالقرون الأربعة الأولى من القانون الروماني فقيرة جداً، ولكن رغم ذلك فإننا لن نتبع النهج النقدي الحاد الذي سار فيه السيد لامبرت (Lambert) في: Édouard Lambert, *L'Histoire traditionnelle des XII Tables et les critères d'inauthenticité des traditions en usage dans l'école de Mommsen*, Annales de l'Université de Lyon. Mélanges Ch. Appleton (Lyon: A. Rey, 1903),

بيد أنه لابدّ من الاعتراف بأن الجزء الأكبر من نظريات المختصين في التاريخ الروماني يجب أن يتعامل معه كمجرد فرضيات، وسنقوم بدورنا بإضافة فرضية أخرى للقائمة.

(4) حول القانون الجرماني، انظر الفقرات اللاحقة.

(5) بالنسبة إلى الالتزام nexum، انظر: Huvelin, Nexum, in: *Dict. des Ant.*; Paul Huvelin, «Magie et droit individuel,» *Année Sociologique*, vol. 10 (1907), et ses analyses et discussions dans l'*Année Sociologique*: VII, pp. 472 sq.; IX, pp. 412 sq.; XI, pp. 442 sq.; XIII, pp. 482 sq.; Georges Davy, *La Foi jurée*, travaux de l'année sociologique (Paris: F. Alcan, 1922), p. 135; pour la bibliographie et les théories romanistes, voir: Paul Frédéric Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 7e éd., p. 354.

ونعتقد أن أوفلان وجيرار كانا قريبين جداً من الحقيقة، وبالنسبة إلى نظرية أوفلان فنحن نزيد عليها ولكننا نعارضها في الوقت ذاته بخصوص نقطة محددة: إن «بند السباب» (Huvelin, «Magie et droit individuel,» p. 28; cf. Injuria, *Mélanges Appleton*) ليس =

وفي بحثه الذي أضفى بواسطته ضوءاً قوياً على الموضوع(6)، قارن أوفلان الالتزام الروماني بالضمانة (wadium) الجرمانية و«بالضمانات الإضافية عموماً» (التوغو، الكوكا. . . إلخ) التي تعطى بمناسبة إبرام العقود، ثم قارن بين هذه الأخيرة من جهة، والسحر الانعطافي(*) والسلطة التي يمنحها كل شيء يحتك بالمتعاقد إلى الطرف الآخر من جهة أخرى. لا قيمة للتفسير الأخير إلا بالنسبة إلى جزء من الوقائع، فالنتيجة السحرية لا تتجاوز كونها ممكنة، وهي في حد ذاتها ليست إلا نتيجة لطبيعة الأشياء الممنوحة وخاصيتها الروحية، فالضمانة الإضافية، وبالخصوص الضمانة الجرمانية(7)، تتجاوز مجرد تبادل الضمانات، بل هما أكثر من كونهما ضمانات حياتية غايتها إقامة علاقة سيطرة سحرية ممكنة، فالشيء المودع كضمانة لا قيمة له عادة: مثلاً العصي المتبادلة،

= سحرياً فقط، بل حالة واضحة جداً فيها أثر لقوانين قديمة ذات علاقة بالبوتلاتش، فالواقع أن أحد الطرفين مدين والآخر دائن، ومن ثم تتولد جملة من العلاقات التي لفتنا إليها الانتباه في العدد نفسه المذكور من **الحولية السوسيولوجية** *l'Année Sociologique*. انظر بالنسبة «للقرابة المازحة»: *Joking relationships:* Winnebago (Sioux).

[يمكن ترجمة كلمة (nexum) اللاتينية بالعقد. غير أن المعنى الأقرب الذي تشير إليه الكلمة هو فكرة الالتزام، إذ إن المشكلة الأساسية التي جاءت نظرية العقد لحلها هي مسألة التزام الطرفين اللذين يدخلان في عملية تبادل لأشياء أو للحق عليها وفق مقتضيات العملية الجارية، أي بشروط ومبادئ ما يجري بينهما من تبادل: شراء، ومقايضة، وإعارة، ورهن، ووديعة. . . إلخ، وما ينجر عن تخلي أحدهما عن الالتزام ببنود الاتفاق. وبما أن نظرية الملكية ضلت غامضة لوقت طويل، فإن نظرية العقد ظلت بدورها لفترة طويلة أيضاً مغلفة بالأفكار السحرية والدينية].

(6) Huvelin, «Magie et droit individuel».

(*) يقوم على قوة الجذب.

(7) انظر أعلاه. حول Wadiato، انظر: Davy, *Année Sociologique*, XII, pp. 522 et 523.

قطعة النقود قليلة القيمة (La stips) في القانون الروماني(8) (Festuca notata) في المشارطة الجرمانية. وحتى العرابين(9) التي لها أصول سامية، ليست إلا تسبقة. والواقع أن هذه الأشياء تتمتع في حد ذاتها بالنشاط، وهي تمثل بعض بقايا نظام الهبة الملزمة، فهي بمثابة الديون المتبادلة التي يرتبط بها المتعاقدون، ومن هذا المنظور، فإن المبادلات الإضافية تعبر بطريقة خيالية عن هذا الذهاب والإياب للأرواح والأشياء المتمازجة(10). والالتزام، هذا

(8) أساس هذا التأويل لكلمة (stips) هو تأويل (Isidore de Seville, V, pp. 24, 30). انظر: Huvelin, «Stips, stipulatio, etc.,» (*Mélanges Fadda*), 1906, n. 4), ويقارن السيد جيرار في: (Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 507,

كما سبق أن فعل ذلك سافيني (Savigny)، بين نصوص فارون (Varron) وفستوس (Festus)، وهذا التأويل مجازي خالص وبسيط. غير أن فستوس اضطر، بعدما قال فعلا firnus «Stypulus» إلى القول ـ ولكن الجملة ممحوة جزئياً من النص لسوء الحظ ـ «défixus»، التي ربما تعني عصا مغروسة في الأرض: Edouard Cuq, «Études sur l'époque de la première dynastie babylonienne,» *Revue historique de droit français et étranger*, (juillet-août 1910), p. 467.

(9) Huvelin, «Magie et droit individuel,» p. 33.

(10) لن ندخل هنا في نقاشات المتخصصين في الشؤون الرومانية، ولكننا نضيف بعض الملاحظات لتلك التي ساقها السيدان أوفلان وجيرار بخصوص الالتزام:

أ ـ كلمة nexum في حد ذاتها مشتقة من كلمة nectere، ارتبط. وبخصوص هذه الأخيرة فإن فستوس [علامة من القرن الثاني الميلادي] كما تفيدنا إحدى أندر وثائق البابوات التي وصلتنا: Napuras Stramentis Nectito حيث تشير بطبيعة الحال إلى التابو على الملكية المعروف بـ nœuds de paille. وهكذا فإن الشيء المنقول (tradita) في حد ذاته موسوم ومرتبط بصاحبه ويصل إلى متسلمه (accipiens) وهو مشحون بهذه الرابطة. ومن ثم، فإن هذا الشيء يمكن أن يربط صاحبه.

ب ـ الشخص الذي يصبح (nexus)، ملتزم/ مرتبط، هو المتقبل (l'accipiens) وفي الوقت ذاته يفترض الشكل الرسمي لعقد الالتزام أن المستلم قد اشتُري. غير أن emptus، الشراء، تعني في الحقيقة القبول، فالفرد الذي يستلم الشيء يكون هو بحد ذاته أكثر من مُشترى، إنه مقبول من طرف الشيء ذاته لأنه حصل على الشيء وحصل على سبيكة النحاس =

«الرابط» القانوني، يخص في الوقت نفسه الأشياء والأشخاص.

= المضافة إليه. وهناك نقاش حول ما إذا كانت هذه العملية تتضمن انفصالاً بين الشيء موضوع الالتزام وصاحبه (Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 503)، ومن دون أن ندخل في هذا النقاش، فإننا نعتقد أن كل هذه الكلمات تتقارب جداً في المعنى (cf. l'expression *nexo mancipioque* et celle: *emit mancipioque accepti* des inscriptions (ventes d'esclaves)). وليس هناك ما هو أسهل من ترادف المعاني في هذا السياق، إذ إن مجرد قبولك شيئاً من طرف الآخر يجعلك ملزماً damnatus, emptus, nexus.

ج ـ يبدو لنا أن المختصين في روما، وحتى أوفلان نفسه، لم ينتبهوا إلى جزئية في الشكل الإجرائي لـ nexum: مصير سبيكة النحاس التي ناقشها فستوس، فهذه السبيكة تسلم من طرف المتخلي عن الشيء موضوع العقد للمستلم وذلك خلال إنجاز الجانب الرسمي من هذه العملية، غير أننا نعتقد أنه عندما يتحرر الملتزم فإنه لا يقوم فقط بالخدمة التي وعد بها أو يسلم الشيء الذي قبله أو ثمنه، بل يعيد السبيكة ذاتها إلى المقرض أو البائع باعتماد الميزان نفسه والشهود أنفسهم، ومن ثم، فإن هذا الأخير يشتريها ويحصل عليها بدوره، وقد قام غايوس (Gaius) بوصف دقيق لهذا الطقس: *solutio du nexum* (Gaius, III, 174). وبما أن النص المذكور قد أعيد تركيبه بعناية فإننا نقبل درس جيرار بهذا الخصوص (Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 501 n.; cf. Ibid., 751).

لكن خلال البيع بالحاضر يحدث الفعلان في الوقت نفسه أو خلال مدة زمنية قصيرة جداً، ولذلك فإن الرمز المزدوج يظهر بشكل أقل وضوحاً مما لو كان الأمر يتعلق بالبيع المؤجل أو بقرض جرى تسليمه بشكل احتفالي. ولهذا السبب فإنه لم يتفطّن إلى اللعبة المزدوجة التي جرت بالفعل، فإذا صح تأويلنا هذا، فإن هناك بالإضافة إلى الالتزام الذي يكتسي مظهراً رسمياً، وإضافة إلى الالتزام الذي يأتي من الشيء ذاته، التزام آخر يأتي من تلك السبيكة التي جرى تبادلها في الاتجاهين، حيث تعطى وتقبل وتوزن بالميزان نفسه من طرف المتعاقدين اللذين يكونان قد ارتبط كل منهما بالآخر.

د ـ لنتصور الآن للحظة أحد العقود التبادلية الرومانية قبل أن يجري استعمال العملة النحاسية، وحتى قبل استعمال السبيكة المعلومة الوزن، وقبل استعمال قطعة النحاس المقولبة التي تمثل بقرة (نعرف أن مجموعات النبلاء هم الذين ضربوا العملات الرومانية الأولى وكانت قطع العملة تمثل المواشي وهي عبارة عن سندات بقيمة ما لها من مواشي). لنتخيل الآن حالة بيع يكون فيها الثمن عدداً عينياً أو صورياً من رؤوس الماشية، إن ذلك كاف كي نعلم أن تسليم المواشي أو ما يقابلها من عملة يخلق نوعاً من التقارب بين المتعاقدين، وبالتحديد البائع والمشتري، مثلما يجري ذلك في كل حالة بيع للمواشي، حيث يظل آخر من يشتري المواشي المعنية في علاقة مع البائع أو الحائز السابق.

(انظر لاحقاً وقائع القانون الهندي والفولكلور).

إن التمسك بالشكليات خلال إبرام العقود يثبت في حد ذاته أهمية الأشياء موضوع العقد. وفي القانون الروماني لم تكن الملكية ـ وكانت الأملاك الأساسية تتكون من العبيد والحيوانات ولاحقاً العقارات ـ أمراً عادياً دنيوياً وبسيطاً، فالإجراءات المتبعة في التمليك كانت دائماً رسمية ومتبادلة[11]. وهي تجري بشكل جماعي، إذ يحضرها خمسة شهود ـ أصدقاء على الأقل ـ ومعهم «الوزان». وتختلط الإجراءات المتبعة في إبرامها بجملة من الاعتبارات الخارجة عن تصوراتنا القانونية الاقتصادية البحت، وبذلك يكون العقد المبرم مشحوناً بكل هذه التصورات الدينية التي انتبه إليها أوفلان لكنه اختصرها، إذ ردها إلى الجانب السحري فقط.

من المؤكد أن أقدم العقود في القانون الروماني (le nexum) مستقل في الواقع عن العقود الجماعية، ومستقل أيضاً عن نظام الهدايا القديم الملزم. كما إن تحديد نظام الالتزامات الروماني بكل دقة في فترة ماقبل التاريخ يبقى أمراً مستحيلاً، بيد أننا نعتقد أنه بالإمكان تحديد الاتجاه الذي يمكن أن نسير فيه بالبحث.

وفي هذا الإطار من المؤكد أن هناك رابطاً بين الأشياء يزيد عن الروابط السحرية والدينية التي توجد في الكلمات والحركات التي يتضمنها الشكل القانوني للعقد.

ويحمل هذا الرابط آثار مفردات قديمة من القانون اللاتيني والشعوب الإيطالية(*) التي يمكن للبحث اللغوي في اشتقاقاتها أن يبين هذا الأمر، وسنقدم في ما يأتي فرضيات تذهب في هذا الاتجاه.

(11) Varron, *De re rustica*, II, p. 1, 15.

(*) نسبة إلى إيطاليا القديمة.

من المؤكد أن للأشياء في الأصل شخصية وقوة خاصة بها. وهي ليست كائنات جامدة مثلما ينظر إليها قانون جوستينيان(*) (Justinien) وقوانيننا الحالية. وقبل كل شيء هي جزء من العائلة، فالعائلة الرومانية (familia) لا تتكون من الأشخاص فقط، بل أيضاً من تراثها الذي يضم الأملاك وغيرها، وقد احتفظ لنا ديجاستي(**) (Digeste)[12] بهذا التعريف. ومن المهم ملاحظة أنه بقدر ما نذهب زمنياً باتجاه العصر القديم، بقدر ما تشير كلمة العائلة إلى جملة الأشياء التي بحوزتها[13]، ومنها حتى المواد الغذائية. وأفضل تعريف للعائلة هو ذلك الذي يقربها[14] من مدلول كلمة (dhaman) في اللغة السنسكريتية، أي منزل أو بيت.

ومن ناحية أخرى، كانت الأشياء تقسم في الأصل إلى صنفين، وعلى هذا الأساس كان يجري التفريق بين العائلة (familia) والثروة

(*) حكم جوستينيان روما بين عام 527 و565 ميلادي.

(**) مصنف قانوني أُلِّف في عهد الإمبراطور جوستينيان.

(12) حول العائلة بالمفهوم اللاتيني القديم، انظر: *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, no. 195, 1. *Familiae appellatio*, etc. et *in res*, et *in personas diducitur*, etc. (Ulpien). cf. Isidore de Séville, XV, 9, 5. Paul Frédéric Girard: *Textes de droit romain*, p. 869 n., et *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 322. Edouard Cuq, *Les Institutions juridiques des Romains*, I, p. 37, Gaius, II, 224, reproduit ce texte en disant *super familia pecuniaque*. cf. encore «familia rustica et urbana,» *Dig.*, L. XVI, *de verb. sign.*, no. 166.

(13) Cicéron: *De Orat.*, 56, *Pro Caecina*, VII - Térence, *Decem dierum vix mihi est familia.*

(14) Alois Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, p. 70.

يتردد السيد فالدي (Walde) بخصوص نتيجة البحث اللغوي الذي قام به، بيد أنه ليس هناك ما يبرر هذا التردد، فالملكية العائلية الأساسية التي يمكن التفريط فيها le *mancipium* par excellence de la *familia* هي العبد الذي يعود الاسم الآخر الذي يطلق عليه (*Famulus*) إلى الاشتقاق اللغوي نفسه لكلمة (*familia*).

(pecunia)، بين الأشياء التي تمثل جزءاً من المنزل (العبيد، والخيول، والبغال، والحمير) والأشياء البعيدة عنه مثل الماشية التي تعيش في الحقول بعيداً عن الإسطبلات المنزلية[15]. وإضافة إلى ذلك كان يجري التفريق بين الأشياء التي يمكن التنازل عنها بالبيع أو بغيره وتلك التي لا تخضع لهذا المبدأ، وذلك بحسب ما تقرره عقود البيع[16]، فالأشياء الثمينة، بما في ذلك الأطفال، لا يمكن التفريط بها إلا بالطريقة الرسمية التي تفرضها عملية[17] الحوز. وهناك نقاش كبير جار الآن حول ما إذا كان التفريق بين العائلة والثروة يتقاطع مع التفريق بين الأملاك التي يمكن بيعها وتلك التي لا تخضع لهذا المبدأ. ورأيُنا هو أنه ليس هناك أدنى شك من وجود هذا التقاطع، فالأشياء التي تفلت من الإجراءات الرسمية الصارمة لنقل الملكية (mancipatio) هي بالتحديد مواشي الحقول التي تعيش خارج الإسطبلات، والمال الذي يرتبط اسمه وشكله وكذلك فكرته بهذا النوع من المواشي. والظاهر أن الرومانيين القدامى كانوا يقومون بالتفريق نفسه الذي كان يقوم به تسمشيان وكواكيوتل بخصوص

(15) حول *familia pecuniaque* انظر: Festus, *ad verbum*; Girard: *Textes de droit romain*, p. 841, n. 2; *Manuel élémentaire de droit romain*, pp. 274, 263, n. 3. من المؤكد أن المدونة التصنيفية لم تكن دائماً دقيقة غير أننا نعتقد، مخالفين في ذلك رأي جيرار، بأن التفريق المقصود كان قديماً جداً، وهذا التفريق يوجد أيضاً في اللغة الأوسكية [لغة أحد الشعوب الإيطاليانية القديمة]: *Famelo in eituo* (*Lex Bantia*, 1. 13).

(16) في القانون الروماني لم يتوقف التفريق بين (*res nec mancipi*) و(*res mancipi*) إلا سنة 532 ميلادي، وقد جرى ذلك من خلال عملية إلغاء رسمية لقانون سكان روما القدامى.

(17) حول *la mancipatio*، انظر لاحقاً. وما يبين حجم الصعوبات التي كانت تواجهها العائلة الرومانية القديمة في موضوع الفصل بينها وبين (*res mancipi*) هو أن العلاقة التقليدية استمرت حتى فترة متأخرة.

الأملاك الدائمة والأساسية «للمنزل» (كما يقال حتى اليوم في إيطاليا وحتى عندنا)، والأشياء التي «تأتي وتذهب»: المواد الغذائية ومواشي الحقول البعيدة عن المنزل والمعادن والأموال التي يمكن حتى للأبناء غير المستقلين المتاجرة بها.

وبالإضافة إلى هذا، فإن (res) لم يكن يحيل في الأصل إلى الشيء الخام المادي الملموس، ذلك الشيء البسيط والسلبي الذي يمكن التخلي عنه مثلما أصبح حاله بعد ذلك. ويبدو أن أفضل المقاربات اللغوية هي تلك التي يمكن إجراؤها بين كلمة (res) والكلمة الهندية (rah) و(ratih)[18] التي تعني «الهبة» و«الهدية» و«الشيء المستحب»، وقد يكون المعنى الأصلي لكلمة (res) هو قبل كل شيء «الشيء الذي يسعد الآخر»[19]. ومن ناحية أخرى فإن الأشياء في روما القديمة كانت دائماً مختومة بختم الملكية العائلية، ويمكننا انطلاقاً من ذلك أن نفهم كيف أن الإجراءات الرسمية الاحتفالية[20] لعملية التحويز (mancipatio) تخلق من هذه الأشياء التي جرى الحوز عليها (mancipi) رابطة قانونية. ذلك أن انتقال هذه الأشياء إلى يدي المستلم (l'accipiens) لا ينفي بقاءها جزئياً، ولو لبرهة، جزءاً من «عائلة» مالكها الأول، إنها تبقى مرتبطة بهذا الأخير

(18) انظر بخصوص هذا البحث اللغوي: Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, p. 650, *ad. verb.* cf. *rayih*, propriété, chose préciseuse, talisman; cf. avestique *rae*, *rayyi*, mêmes sens; cf. vieil irlandais *rath*, «présent gracieux».

(19) الكلمة التي تعبر عن *res* في اللغة الأوسكية هي *egmo*: cf. *Lex Bant.*, 1. 6, 11, etc. ويربط فالدي بين egmo وegere. وتعني هذه الأخيرة «الشيء الذي ينقصنا». وقد يصح أن اللغات الإيطاليانية القديمة كانت تستعمل كلمتين متضادتين لكنهما تتصلان بالشيء نفسه، وهو هنا الشيء الذي يجعل الآخرين سعداء حينما نمنحه إياهم: *res*، والشيء الذي ينقصنا ونتمنى الحصول عليه *egmo*.

(20) انظر الفقرات اللاحقة.

وتربط في الوقت نفسه حائزها الجديد إلى أن يجري تنفيذ جميع بنود العقد عن طريق عادة التعويض عن الشيء، سواء بدفع ثمنه أو بتقديم خدمة إلى المالك الأول، وهذا ما يبقي هذا الأخير بدوره ضمن هذه الرابطة.

حاشية

إن فكرة القوة الملازمة في الأشياء لم تغادر القانون الروماني قط في مسألتين: السرقة (furtun) والعقود (re). ذلك أن الأفعال والالتزامات التي تستتبعها عملية السرقة تستمد قوتها من الشيء المسروق[21] في حد ذاته، إذ إن هذا الأخير يتضمن سلطة دائمة[22] (aeterna auctoritas) تعبّر عن نفسها إذا ما جرت سرقته. ومن وجهة النظر هذه، فإن (res) الرومانية لا تختلف عن الملكية الهندية أو مثيلتها عند هايدا[23].

وتشكل عقود (re) أهم أربعة عقود في القانون الروماني، وهي عقود السلفة(*) والوديعة والإعارة والرهن. وهناك عدد آخر من العقود التي ليست لها تسمية ـ تحديداً تلك التي نعتقد أنها شكلت إلى جانب البيع أصل فكرة العقد في حد ذاته ـ مثل الهبة

(21) Paul Huvelin: «Furtum,» in: Paul Frédéric Girard, *Mélanges P. F. Girard: Études de droit romain dédiées à Mr. P. F. Girard, etc.*, pp. 159 à 175; *Études sur le furtum dans le très ancien droit romain: I. Les Sources*, p. 272.

(22) لاحقاً عند هايدا. ليس على المسروق منه إلا أن يضع صحناً عند باب السارق وتعود الأشياء إلى مجرى عادتها.

(23) عبارة قانونية قديمة جداً، انظر: *Lex Atinia*, conservée par Aulugelle, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto.* cf. extraits d'Ulpien, III, pp. 4 et 6; cf. Huvelin, «Magie et droit individuel,» p. 19.

(*) تخص عادة أشياء استهلاكية.

والمبادلة»[24]، لكنها تُعد أيضاً من ضمن العقود (re). وفي الواقع يعد هذا الأمر شيئاً حتمياً، إذ إنه حتى في قوانيننا الحالية، وكذا الأمر في القانون الروماني، لا يمكن البتة الخروج[25] عن أقدم القواعد القانونية، إذ يجب أن يكون هناك شيء أو خدمة كي تكون هناك هبة، ويجب أن يكون في هذا الشيء وفي هذه الخدمة علاقة ملزمة، ومن ثم فإنه يصبح من البديهي أن يشكل التراجع عن الوصية بسبب نكران الجميل - وهذا شيء يسمح به القانون الروماني الحديث[26]، وهو أيضاً سارٍ في قوانيننا إلى اليوم - مؤسسة من مؤسسات القانون العادي أو الطبيعي إن صح التعبير.

لكن هذه الوقائع جزئية ولا تمثل حجة إلا بالنسبة إلى بعض العقود، والحال أننا نريد لأطروحتنا أن يكون لها بعدٌ أكثر شمولية. وفي هذا المعنى نعتقد أنه خلال المراحل الأولى من التاريخ الروماني القديم لم توجد قط لحظة واحدة أهم من تلك التي كانت تخص عملية نقل الملكية، ونعتقد أن القانون الروماني تردد كثيراً أمام هذه المسألة[27]. ذلك أنه إذا كان يعلن أن الطابع الاحتفالي للمبادلات، على الأقل في ما يخص إبرام العقد، ضروري لكي يكون العقد نافذاً، مثلما تقول بذلك القوانين القديمة التي وصفناها، وإذا كان يقول إن «تسليم المنقول دون مراسم لا يمكّن أبداً من حقوق الملكية»[28]، فإنه كان يعلن حتى لفترة متأخرة أن «حقوق الملكية

(24) Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 265. cf. *Dig.*, XIX, IV, *De permut.*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita inilium obligationi praebet.*

(25) Mod. *Regul.*, dans: *Dig.*, XLIV, VII, *de Obl. et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit.*

(26) Justinien (en 532 J.-C.), *Code* VIII, LVI, 10.

(27) Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 308.

(28) Paul, *Digeste*, XLI, I, 31, 1.

تحصل عن طريق الشراء أو الحوز»[29]. وهكذا فإن (res)، سواء كان شيئاً أو خدمة، يمثل عنصراً أساسياً في العقد.

وفي نهاية الأمر، فقد جرت بشأن كل هذه المسائل نقاشات مستفيضة ظلت في الواقع محصورة في القضايا اللغوية والمفاهيمية. وبالنظر إلى شح المعلومات التي تخصها في المصادر القديمة، فإننا نعتقد أننا غير مؤهلين لحل جميع ألغازها.

إلى هذا الحد من التحليل نحن واثقون تقريباً من أفكارنا. غير أنه بإمكاننا أن ندفع بالبحث إلى مدى أبعد، وأن ندل القانونيين واللغويين على طريق أكثر اتساعاً، يمكن لسالكها أن يصل في نهاية بحثه إلى تقديم تصور عن نظام قانوني بأكمله كان قد تداعى قبل قانون **الألواح الاثني عشر**(*)، وربما قبل ذلك بكثير، فهناك ألفاظ قانونية أخرى غير (familia) و(res) قابلة للدراسة المعمقة، ونحن سنحاول في ما يأتي رسم الخطوط الأولى لسلسلة من الفرضيات في هذا الشأن، قد تكون كل واحدة منها غير ذات قيمة عندما يُنظر إليها بمفردها، ولكننا نعتقد أن مجموعها يمكن أن يشكل كلاًّ ذا وزن ودلالة.

إن مجمل ألفاظ العقد والالتزام، وكذلك بعض أشكال هذه العقود، تبدو ذات علاقة بذلك النظام من الروابط الروحية التي توجدها عملية نقل الملكية في مجملها.

إن المتعاقد هو أولاً (reus)[30]، إنه قبل كل شيء الشخص الذي

(29) *Code*, II, III, *De pactis*, 20.

(*) أوّل القوانين الرومانية المكتوبة، حوالى 450 قبل الميلاد.

(30) انظر بخصوص كلمة reus التي معناها مذنب ومسؤول: Theodor Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 3ème éd., p. 189,

إن الفهم التقليدي لمسائل كهذه متأت من نوع من التصور الماقبل تاريخي يجعل من القانون العام الشخصي، وبالخصوص القانون الجنائي، قانوناً بدائياً، ويرى في الحقوق العينية =

حصل على شيء من غيره، (res)، فأصبح (reus) عن طريق ذلك الشيء نفسه، أي عن طريق روحه[31]. وقد جرى في الماضي اقتراح منهج الفيلولوجيا لفهم المسألة. ورغم أن الاقتراح استُبعد بدعوى أنه غير ذي جدوى، إلا أننا نعتقد، عكس ذلك، أن جدواه واضحة جداً. وبالفعل، وكما لاحظ ذلك هيرن[32] (Hirn) فإن (reus) (مشتقة أصلاً من (res) وتعوض (rei-jos)) تعني الرجل المملوك للشيء. صحيح أن هيرن، وكذلك فالدي الذي أخذ عنه[33]، يترجمان هنا (res) بكلمة «دعوى» و(rei-jos) بكلمة «طرف في الدعوى»[34]، لكن هذه الترجمة

= وفي العقود ظواهر حديثة غاية في الدقة، والحال أنه سيكون الأمر أسهل لو استنبطت القوانين من العقود بحد ذاتها.

(31) تنتمي كلمة reus إلى الحقل الدلالي الديني، انظر: Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 320, n. 3 et 4,

وكذلك إلى الحقل الدلالي القانوني: انظر: *reus qui voto* *Voti reus, Enéide*, V, 237; *se numinibus obligat* (Servius, *Ad AEn.*, IV, v. 699) والمقابل لكلمة *reus* هو *voli damnatus* (Virgile, *Egl.*, V, v. 80).

وهذا الأمر ذو دلالة إذ إن nexus = damnatus. ومن ثم، فإن الفرد الذي يقوم بنذر يكون بالضبط في المكانة نفسها التي يكون فيها من وعد بشيء أو قبل به، إنه (damnatus) إلى أن يفي بنذره.

(32) *Indo-germ. Forsch.*, XIV, p. 131.

(33) Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, p. 651, *ad verb. reus.*

(34) هذا التأويل هو لأقدم القانونيين الرومان في حد ذاتهم: Cicéron, *De Orat.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur.*

لقد كانت فكرة الشأن التجاري حاضرة باستمرار في أذهان هؤلاء القانونيين كلما تكلموا عن (res)، وفائدة ذلك بالنسبة إلينا هي أن هذه الفكرة تحتوي على ما يذكّر بعهد **الألواح الاثني عشر** (*Douze Tables*, II, 2) حيث لا تشير كلمة (res) إلى المتهم فقط بل إلى الطرفين في كل عملية من النوع الذي ذكرناه. وخلال تعليقه على **الألواح الاثني عشر** يرجع فستوس (Festus, *ad verb. reus*, cf. autre fragment «pro utroque ponitur») إلى مستشارَين من أقدم المستشارين القانونيين الرومان: cf. Ulpien au *Dig.*, II, XI, 2, 3, = *alteruter ex titigatoribus.*

اعتباطية وتفترض أن كلمة (res) تمثل قبل كل شيء إحدى مفردات الإجراءات القضائية. وعلى العكس من ذلك، فإننا نفهم - إذا ما قبل التفريع الذي نقوم به والقاضي بأن كل (res) وكل (traditio de res) تشكل موضوعاً لدعوى، لمحاكمة عامة - أن معنى «طرف في الدعوى» يشكل في الواقع معنى ثانوياً، ومن ثم فإن معنى مذنب بالنسبة إلى (reus) يعد تفريعاً بعيداً جداً عن الأصل. وعليه فسنقوم من جانبنا بإعادة ترتيب عملية توالد معاني هذه المفردات بطريقة معاكسة لما جرت عليه العادة من قبل، فنقول: **1)** الشخص الذي يمتلكه الشيء. **2)** الشخص الطرف في الدعوى التي انجرت عن عملية نقل ملكية الشيء. **3)** المذنب والمسؤول[35]. ومن هذا المنظور فإن نظريات «شبه الجنحة»، التي هي أصل العقد والالتزام والفعل، تبدو الآن أكثر وضوحاً، فمجرد تسلّم الشيء يجعل المتقبل له في وضع غير يقيني، في حالة يكون فيها شبه مذنب (damnatus nexus oere aboeratus) وفي وضعية روحية وأخلاقية دونية[36] (magister,

= وبما أن الطرفين مرتبطين بالدعوى، فإننا نعتقد أنهما كانا قبل ذلك مرتبطين بالشيء ذاته موضوع الدعوى.

(35) إن فكرة (reus) التي تعني مسؤول عن شيء أو أصبح مسؤولاً بفعل ذلك الشيء، كانت لاتزال فكرة أليفة لدى المستشار القانوني الروماني القديم جداً الذي يذكره فستوس (Festus, *ad verv.*): «*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur,... reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*», etc.

من البديهي أن فستوس يشير هنا إلى التحوير الذي جرى لمعنى هذه الكلمات في هذا النظام من الكفالة الذي يسمى (corréalité). غير أن الكتاب القدامى يتكلمون عن شيء مختلف. ومن جانب آخر فإن كلمة (la corréalité) حافظت على معنى الرابطة انظر: (Ulpien au *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, et le titre *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*)

التي لا يمكن حلها، والتي تربط الفرد، ومعه أصدقاؤه وأقرباؤه (corréaux) بالشيء كما هو الحال في الدعوى التجارية.

(36) نجد في *Lex Bantia*، باللغة الأوسكية (1. 19) *minstreis* = *minoris partis* =

minister) وذلك بالنسبة إلى من سلمه الشيء موضوع العقد.

وإضافة إلى ما تقدم، فإننا نقيم علاقة بين هذا النظام من الأفكار وعدد من الخصائص القديمة جداً لشكل مازال ممارساً أو مفهوماً من أشكال الحوز (la mancipio)(37)، وكذلك الشراء ـ البيع الذي أصبح بعد ذلك في القانون الروماني القديم جداً: l'emptio) venditio)(38). وفي المقام الأول يجب علينا أن ننتبه إلى أن

= والإشارة هنا إلى التطرف الذي يخسر القضية وهذا يعني أن معنى هذه الكلمات لم يغب أبداً عن اللهجات الإيطاليانية القديمة.

(37) يبدو أن المتخصصين في الحضارة الرومانية يردون الفصل الذي جرى بين *empitio venditio* و*mancipatio* إلى عهد بعيد جداً، ولكن في فترة **الألواح الاثني عشر** وربما بعد ذلك أيضاً، كان من الصعب إبرام عقود بيع رضائية مثلما أصبح عليه الحال بعد ذلك، في تاريخ يمكن تحديده بعهد M. Scaevola، **فالألواح الاثنا عشر** (*Douze Tables*) كانت تستخدم كلمة (*venum duuit*) فقط للإشارة إلى عملية البيع الأكثر التزاماً بالجوانب الشكلية والاحتفالية عند إبرام العقود، والتي من المؤكد أنها لا تجري إلا بـ (*mancipatio*)، وبالتحديد عندما يكون موضوع البيع ابناً (XII. T., IV, 2). من ناحية أخرى، وعلى الأقل بالنسبة إلى الأشياء (*mancipi*)، فإن عملية البيع في تلك الحقبة تجري ـ بوصفها عقداً ـ حصريا عن طريق (*mancipatio*). وهكذا، فإن كل هذه المفردات مترادفة، وقد احتفظ القدامى بذكريات عن هذا الخلط. انظر: Pomponius, *Digeste*, XL, VII, *de statulibenis*: «*quoniam* Lex XII, T., *Emtionis verbo omnen alienationem complexa videatur*». وعلى العكس من ذلك فإن كلمة (*mancipatio*) كانت تشير إلى عقود رضائية صرف، مثل *fiducia* التي تختلط أحياناً في معناها بهذه العقود. انظر: Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 545; cf. p. 299.

وحتى كلمات *mancipatio, mancipium* et *nexum* كانت تستعمل في الزمن الغابر تقريباً دون اختلاف في المعنى ورغم أننا نحتفظ بهذا الترادف في معاني الكلمات إلا أننا سنعتمد في ما يأتي وبشكل حصري معنى محدد وهو *mancipatio* des *res* qui font partie de la familia، وسننطلق من المبدأ الذي احتفظ به: Ulipien, XIX, 3; cf. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 303: «mancipatio.. propria alienatio rerum mancipi».

(38) Varron, *De re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4.

إن كلمة *emptio* تتضمن كلمة *mancipatio*.

(mancipatio) تتضمن دائماً (traditio)(39)، فالحائز الأول (tradens)، يظهر ملكيته للشيء الذي بحوزته، ثم يتخلى عن ذلك الشيء بشكل رسمي احتفالي، ويقوم بتسليمه للمتقبل (l'accipiens)، وبذلك يشتريه. وفي المقام الثاني علينا أن ننتبه إلى أن (la mancipatio) تتطابق مع هذه العملية بحد ذاتها، فالذي يتسلم الشيء يصبح حائزاً له، ولا يعترف بأنه قبله فقط، بل يعترف أيضاً بأنه هو أيضاً مباع إلى أن يدفع مقابل الشيء الذي تسلمه وقبله. ولقد تعودنا، متبعين في ذلك القضاة الرومان، على أن لا نرى في العملية إلا (mancipatio) واحدة ونختصرها في الحوز. لكن العملية تتضمن في الواقع عدة عمليات حوز متناظرة تخص الأشياء والأشخاص(40).

ومن ناحية أخرى هناك من يناقش الآن باستفاضة مسألة ما إذا كان (l'empitio venditio)(41) يحيل إلى فعل واحد أو فعلين منفصلين. ونقدم من خلال تحليلنا هذا حجة أخرى للقول بأن الأمر

(39) يمكننا أن نتخيل أن (traditio) تترافق مع جملة من الطقوس من النوع الذي بقي محفوظا في الممارسات الشكلية بـ (manumissio) الخاصة بتحرير العبد الذي من المفترض أنه يشتري نفسه، ونحن في الحقيقة لا نملك معلومات دقيقة حول ما يقوم به الطرفان اللذان تجمعهما (la mancipatio) من حركات أثناء العملية، ومن ناحية أخرى يبدو أنه من المهم ملاحظة أن الصيغة التي تجري بها عملية (la *manumissio*)، Festus, s. v. *puri* هي في الواقع نفس الصيغة التي تجري بها عملية (l'*empitio venditio*)، عرض البيع، الخاصة بالمواشي، وربما أن الحائز الأول (tradens) حينما يقوم بتسليم الشيء الذي بحوزته يمسكه بين ثم يضربه براحة كفه، ويمكن هنا أن نقارن بين (le vus rave)، وهو ضرب الخنزير باليد مرة واحدة خلال تسليمه لمتقبله (جزر بانكس في ميلانيزيا)، وضرب الدواب على أردافها عند تسليمها إلى المشتري خلال المعارض التي تقام عندنا، بيد أن هذه مجرد فرضيات لا تسمح لنا النصوص بمتابعتها، وخاصة نص غايوس (Gaius) المليء بالنواقص التي حتما ستملؤها اكتشافات جديدة لمخطوطات أخرى. ولكن لنتذكر أننا وجدنا صيغة شكلية مماثلة للقرع بالنحاس المزخرف لدى هايدا، انظر أعلاه.

(40) انظر أعلاه بعض الملاحظات حول nexum.

(41) Cuq, *Les Institutions juridiques des Romains*, T. II, p. 454.

يتعلق بفعلين، حتى وإن تتابعاً بشكل يكاد يكون متزامناً خلال عملية البيع بالحاضر. وكما إن في القوانين الأكثر بدائية هناك الهبة ثم الهبة المضادة، هناك في القانون الروماني القديم عرض الشيء موضوع البيع، ثم دفع المقابل من المشتري. ومن هذا المنطلق، فإنه لم تعد هناك أي صعوبة في فهم كامل النظام القانوني وحتى في فهم فكرة المشارطة[42].

وفعلاً، فإنه يكفي تقريباً الانتباه إلى الصيغ الشكلية الاحتفالية التي تستخدم في هذا المقام لاكتشاف التماثل بينها، ومنها تلك الخاصة بـ (mancipatio) وموضوعها سبيكة البرونز، وتلك الخاصة بقبول ذهب العبد الذي يشتري نفسه[43]. ويجب أن يكون هذا الذهب نقيّاً، ومصدره صادق معلوم، وملكيته خالصة (puri, probi, profani, sui). وإضافة إلى تماثلهما، فإن هاتين الصيغتين تمثلان صدى للصيغة الشكلية التي تجري بها عملية (empitio) القديمة التي تخص الماشية والعبيد، وهي صيغة احتفظت بشكلها في (jus civile)[44]. فالحائز الثاني لا يقبل الشيء إلا وهو خال من كل خلل، وخاصة الخلل السحري، وهو لا يقبله إلا لأن بإمكانه رده أو الحصول على تعويض له، وهو شرط لتسليم الثمن. ويجب التوقف هنا، لتأكيد ما قلناه، عند التعبيرات الآتية: reddit pretium، reddere . . . إلخ، وهي كلها كلمات يظهر فيها جذر[45] (dare)

---

(42) انظر أعلاه. إن *stipulatio*، التي تعني تبادل الطرفين للعصي، لا تتطابق فقط مع تقاليد قديمة للودائع، بل أيضاً مع تقاليد قديمة للهبة الإضافية.

(43) Festus, *ad manumissio*.

(44) Varron, *De re rustica*: 2, 1, 15; 2, 5, 11: *sanos*, *noxis solutos*, etc.

(45) يمكن أن نسجل في هذا المضمار العبارات الآتية (*mutui datio*)، وفي الواقع فإن الرومان ليس لديهم كلمة أخرى للإشارة إلى مجمل الإجراءات التي تتضمنها عملية (*traditio*) سوى (*dare*) التي تعني أعطى.

الذي يعني أعطى. لقد حافظ لنا فستوس بكل وضوح على معنى كلمة (emere)، «اشترى» وحتى على الشكل القانوني الذي تعبر عنه، فهو يقول: «هناك من يقول اشترى عوضاً عن تقبل حسب عقد شراء معلن أو بعملية نقل محددة للملكية» «abemito significat demeto vel auferto, emere enimanti qui dicebant pro accip ere».

ويعود في مكان آخر إلى هذا المعنى قائلاً:

«emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumère»

(انظر هنا تحديداً emere، ومعناها هو نفسه في اللغة الهندية ـ الأوروبية وemere يعني في هذه اللغة الأخيرة أخذ وقبل شيئاً من أحد آخر[46]).

ويبدو أن للكلمة الأخرى المعبرة عن (empitio venditio) صدى قانونياً غير ذلك الذي عند القانونيين الرومان[47]، إذ إن هؤلاء يعتبرون أنه في غياب الثمن والنقود المعبرين عن البيع ليس هناك إلا مقايضة وهبة، فكلمة (Vendere)، وهي في الأصل (venumdare)، مركبة من صنف قديم[48] ماقبل تاريخي يتضمن دون أدنى شك عنصر (dare) الذي يذكّر بالهبة وبنقل الملكية. أما بالنسبة إلى العنصر الآخر، فيبدو

---

(46) Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, p. 253.

(47) *Dig*., XVIII, I, - 33, Extrait de Paul.

(48) انظر بالنسبة إلى الكلمات التي من هذا النوع: Ernout, Credo-Craddha (*Mélanges d'indianisme, offerts par ses élèves à Sylvain Lévi le 29 janvier 1911 à l'occasion des vingt-cinq ans écoulés depuis son entrée à l'Ecole pratique des hautes études* (Paris: E. Leroux, 1911)).

وهذا يعني وجود حالة من وحدة الهوية، كما هو الحال بالنسبة إلى ـ (res) وكثيراً من الكلمات الأخرى التي تنتمي للمدونة القانونية الإيطالية ـ السلتية والهندية ـ الإيرانية، ويمكن هنا ملاحظة الأشكال القديمة لكل هذه الكلمات tradere -reddere.

أنه استعار كلمة من أصل هندي ـ أوروبي لا تعني البيع، بل ثمن البيع (vasnah بالسنسكريتية wvn ـ باليونانية) الذي قارنه هيرن[49] بالكلمة البلغارية مهر (dot)، وهي تعني ثمن شراء المرأة.

قوانين أخرى هندية ـ أوروبية

إن الفرضيات التي قدمناها بخصوص القانون الروماني العتيق قد اهتمت بماقبل التاريخ، فقد عرف القانون وكذلك الأخلاق والاقتصاد لدى اللاتينيين الأشكال التي تحدثنا عنها، لكن هذه الأخيرة اختفت عندما دخلت المؤسسات الرومانية التاريخ. والواقع أن الرومان والإغريق[50] هم الذين ابتكروا ـ وربما فعلوا ذلك سيراً وراء الساميين

(49) Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, s. v. *Vendere*.

من الممكن أن الكلمة القديمة جداً (*licitatio*) تحتفظ بذكرى المطابقة بين الحرب والبيع بالمزاد العلني ويقول فستوس: *Licitati in mercando sive pugnando contendents* (Festus, *ad verb. Licistati*).

قارن هنا بين التعبير الذي لدى تلنغيت وكواكيوتل «حرب الملكية» الذي يطلقونه على المزادات العلنية والبوتلاتش.

(50) لم ندرس بما فيه الكفاية القانون الإغريقي، أو قل إننا لم ندرس بقايا القانون الذي من المفروض أنه سبق عمليات التدوين الكبرى للقوانين، تلك التي قام بها الأيونيون والدوريون، كي نكون قادرين حقاً على قول ما إذا كانت مختلف الشعوب الإغريقية على جهل بهذه القوانين المتعلقة بالهبة. ويجب في الحقيقة إعادة النظر في مجمل الأدبيات الخاصة بمختلف القضايا الآتية: الهبة والزواج والوديعة (انظر بهذا الخصوص: Gernet, «Eγγυ'αι,» *Revue des études grecques* (1917); cf. Paul Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence*, I, p. 235).

وكذلك الضيافة والمصلحة والعقود، ولن نجد إن فعلنا إلا النزر القليل، وإليكم مثالاً على ذلك في: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1123 a 3.

نجد بخصوص المواطن الشهم الكريم النفس، وكذا الأمر بخصوص مصاريفه العامة والخاصة وواجباته وأعبائه، أنه عليه استضافة الأجانب بوصفهم ممثلين عن شعوبهم، ويضيف: «الهبات لها وجه شبه مع النذر» (انظر أعلاه الشيء نفسه بالنسبة إلى تسمشيان). وهناك نظامان قانونيان هنديان ـ أوروبيان ساريان حالياً لهما مؤسسات من هذا النوع: النظام

في الشمال والغرب[51] ـ التمييز بين الحقوق الخاصة والحقوق العينية، وفصلوا بين البيع والهدية والمقايضة، وأفردوا الالتزام الأخلاقي والعقد. وهم الذين صاغوا بالخصوص الفرق بين الطقوس والحقوق والمصالح، إنهم هم الذين تجاوزوا عن طريق ثورة كبرى حقيقية وجلية، كل تلك النظرة الأخلاقية التي هرمت، وكل ذلك الاقتصاد القائم على الهبة وعلى الحظ، ذلك الاقتصاد الباهظ الثمن والفخم والمزدحم جداً بالاعتبارات الشخصية غير الملائمة لتطور السوق والتجارة والإنتاج، والمتعارضة في الأساس مع الاقتصاد في تلك الفترة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن عملنا التركيبي ليس في الواقع إلا فرضية محتملة، ولكن نسبة احتمال صحة هذه الفرضية مرتفعة إجمالاً لأن قوانين أخرى هندية ـ أوروبية، قوانين حقيقية مكتوبة، عرفت بشكل مؤكد وفي فترة تاريخية قريبة منا، نظاماً من النوع الذي قمنا بوصفه بالنسبة إلى مجتمعات المحيط الهادئ وأميركا الغربية، وهي مجتمعات نسميها بشكل غير موفق بدائية، بينما هي في الواقع مجتمعات عتيقة على الأكثر. ومن ثم فإنه يمكننا التعميم بشكل آمن إلى حد ما.

إن النظم القانونية الهندية ـ الأوروبية، المتأخرة عن تلك الفترة والتي

الألباني والنظام الأوسيتي. وسنقتصر هنا على تلك القوانين الحديثة الخاصة بمنع التبذير في حالات الزفاف أو الموت... إلخ. مثل: Maxime Kovalewski, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, p. 187, n.

(51) نعرف أن كل أشكال العقود تقريباً مثبتة في البرديات الأرامية ليهود (Philae) في مصر، القرن الخامس قبل الميلاد، Arthur Ernest Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* (Oxford: The Clarendon Press, 1923).

ونعرف كذلك أعمال Ungnad حول العقود البابلية: *Année*, XII, Huvelin, «Magie et droit individuel,» p. 508 et Cuq, «Études sur l'époque de la première dynastie babylonienne».

حافظت أكثر من غيرها على بقايا تلك القوانين العتيقة، هي القانون الجرماني والقانون الهندي، اللذين نملك منهما كثيراً من النصوص.

II

القانون الهندي القديم[52]: نظرية الهبة

ملاحظة: هناك صعوبة ذات انعكاسات خطيرة تتعلق باستعمال

(52) هناك نوعان من المصنفات التي كتبت في فترة متأخرة نسبياً قياساً ببقية الكتابات الأخرى، وهي التي يمكننا أن نعرف من خلالها القانون الهندي: يتكون المصنف الأقدم من دارماسوترا (*Dharmasutra*) الذي حدد له بوهلر (Bühler) تاريخاً سابقاً على البوذية: «Sacred Laws,» dans *Sacred Books of the East*, intr.

ولكن ليس هناك ما يثبت أن بعض هذه الـ «سوترا» (*Sutra*)، أو على الأقل التقاليد التي بنيت عليها، ليست سابقة على البوذية، وعلى كل حال فهي تنتمي إلى ما يسميه الهنود (çruti) أي الوحي. أما المصنفات الأخرى فهي (*smrti*)، أي التقاليد والعادات (السنن) أو دارما كاسترا (*Dharma Çastra*)، أي كتب القانون التي من بينها المصنف الشهير (Manu) الذي جاء بعد (*Sutra*) بفترة قصيرة جداً. ومن خلال ذلك فنحن نتمتع بوجود وثيقة ملحمية طويلة لها نفس قيمة (*smrti*) و(*Castra*) (العادات والقانون الملقن) في التقاليد البراهمانية، وبهذا الخصوص يمكن اعتبار (*Anuçasanaparvan*) (الكتاب الثالث عشر لماهابهارتا (*Mahabharata*)) أكثر وضوحاً من كتب القانون في ما يتعلق بأخلاق الهبة. ومن ناحية أخرى هو كتاب له نفس قيمة كتب القانون ويتفق معها في الأفكار نفسها، بل إن الأساس الذي كُتب عليه يتضمن تقاليد المدرسة البراهمانية المنسوبة إلى (Manava)، كما اعتمد على قانون Manu في حد ذاته: Georg Bühler, trans., *The Laws of Manu*, The Sacred Books of the East; XXV (Oxford: Clarendon Press, 1886), pp. LXX sq.

ومن جهة أخرى، تبدو لنا الوثيقتان كما لو أن إحداهما تأخذ من الأخرى، ولكن في كل الأحوال، فإن هذه الوثيقة لا يمكن تقدير قيمتها. إنها كتاب ضخم، يتضمن ملحمة ضخمة حول الهبة (*dana-dharmakathanam*) شملت ـ كما يشير إلى ذلك التعليق المصاحب ـ ثلث الكتاب تقريباً و«خصص لها» أربعين درساً. وإضافة إلى هذا، فإن الكتاب يتمتع بشعبية كبيرة في الهند، وتحكي القصيدة كيف قرأها الملك العظيم (Bhisma) وهو على فراش الموت المكون من السهام، بشكل تراجيدي أمام (Yudhisthira)، الملك العظيم الذي يجسد (Dharma) القانون. سنذكر هذه الوثيقة مستقبلا بهذا الشكل: *Anuc* وسنشير بصفة عامة إلى المرجعين: رقم البيت ورقم البيت بحسب *adhyaya*. أما بالنسبة إلى خصائص تدوين الكلمات الهندية فسنستخدم الحروف اللاتينية التي تحتها خط.

الوثائق القانونية الهندية. لقد دونت القوانين وكتبت الملاحم التي تعادلها في القيمة من طرف البراهمان(*)، ويمكن القول بأن هؤلاء فعلوا ذلك لفائدتهم في الوقت الذي كانوا فيه في أوج انتصارهم[53]. وهكذا، فإن هذه الوثائق لا تشير إلا إلى القانون النظري، ومن ثم فإننا لا نملك أن نستشف ما كان عليه القانون والاقتصاد لدى الطبقتين المغلقتين (castes) الأخريين كساتريا (Ksatriya) وفايسيا (Vaiçya)، إلا من خلال محاولة إعادة تركيب تعتمد شواهد من مضمون هذين المجالين. وفي هذه الحالة فإن نظرية الهبة، «قانون الهبة» الذي سنقوم بوصفه، «دانادارما» (Danadharma)، لا ينطبق بالفعل إلا على البراهمان، وعلى الطريقة التي يلتمسون بها الهدية ويحصلون بها عليها دون ردها بغير الخدمات الدينية، وكذلك على

(*) طبقة رجال الدين الهندوس العليا، وهي طبقة مغلقة.

(53) من البديهي على أكثر من صعيد أن قواعد (Çastra)، أو على الأقل كتابة الوثيقة والملاحم التي احتوتها، جاءت بعد الصراع ضد البوذية التي تتكلم عنها. وعلى كل حال، فهذا مؤكد بالنسبة إلى ـ (*Anuçasanaparvan*) المليء بالإيحاءات إلى هذه الديانة، انظر (*Adhyaya*, 120). وربما أن بعض الكتابات كُتبت في فترة متأخرة إلى حد أنه بالإمكان العثور على إيحاءات باتجاه المسيحية، وبالتحديد في ما يخص نظرية الهبة وذلك في نفس (parvan) (وثائق وكتب)، *Adhyaya*, 114, vers 10 الذي يضيف فيه Vyasa: هذا هو القانون الملقن بدقة وحذق (*naipunena*, Bombay) (*nipunena*, Calcutta): «أن لا يقوم تجاه الآخرين بشيء مخالف لما يقوم به تجاه نفسه»، هذا هو القانون *dharma* الملخص (vers 5673).

ولكن من ناحية أخرى لن يكون مستحيلاً أن يصل البراهمان، هؤلاء المنتجين للقواعد وللحكم، إلى هذه الابتكارات بمفردهم. وفي الواقع فإن البيت السابق (5672 = vers 9) له مظهر براهماني: «وهذا آخر يتبع شهوته (فيسقط في الخطأ)، ففي الرفض وفي الهبة، في السعادة وفي التعاسة، في اللذة وفي التقزز، لا يستطيع الإنسان قياس الأشياء إلا إذا نظر إليها من خلال ذاته... إلخ» وتعليق *Nilakantha* توكيدي رسمي وطريف وليس مسيحياً: «كما يتصرف الواحد مع الآخرين يتصرف هؤلاء معه، فعندما نحس بالإحساس الذي ينتابنا عند رفض الآخرين لطلبنا... إلخ، نحس بما يجب علينا أن نعطيه».

الطريقة التي تكون بها الهبة دين لهم على الآخرين. وبطبيعة الحال، فإن واجب تقديم الهبة للبراهمان هو الذي دونت بشأنه كثيرٌ من الوصفات، ومن المحتمل أن هناك العديد من العلاقات الأخرى التي كانت تجمع بين النبلاء وبين العائلات الأميرية وبين الناس العاديين داخل مختلف الطبقات المغلقة والأعراق، ونحن لا نكاد نتعرف عليها، ولكن هذا النقص لا يعطل عملنا، فالوقائع الهندوسية لها أبعاد معتبرة.

بعد الاستعمار الآري مباشرة كانت الهند القديمة بلد بوتلاتش بشكل مزدوج[54]. ويمكننا القول منذ البداية أن البوتلاتش يوجد أيضاً لدى مجموعتين كبيرتين كانتا في الماضي أكثر عدداً وشكلتا الأساس التاريخي لجزء كبير من سكان الهند: قبائل أسام (Assam) التيبيتية البرمانية، والقبائل المتحدرة من موندا (Munda) وهي نمساوية هندية، بل يمكننا حتى الافتراض بأن تقاليد هذه القبائل هي التي

(54) لا نريد القول إنه في فترة قديمة جداً، تلك التي جرت فيها كتابة (Rig Veda)، كان الآريون الذين وصلوا إلى الهند الشمالية الشرقية لا يعرفون السوق والتاجر والثمن والعملة والبيع (Heinrich Zimmer, *Altindisches Leben: Die Cultur der vedischen Arier nach den Samhitâ dargestellt*, pp. 257 et suiv.): *Rig Veda*, IV, 24, 9,

فأذرفا فيدا *Atharva Veda* كان يتعامل مع هذا النوع من الاقتصاد، بل أن إندرا في حد ذاته كان تاجراً: *Hymne*, III, 15, employé dans *Kauçika - sutra*, VII, 1; VII, 10 et 12, dans un rituel d'homme allant à une vente.

انظر في الوقت ذاته: *Dhanada*, Ibid., v. 1 et *vajin*, épithète d'Indra, Ibid.

كما إننا لا نقول بأن العقد لم يكن له من أصل سوى ذلك الفصل بين الجزء الطبيعي والجزء الشخصي والجزء الشكلي في عملية نقل الأملاك، وأن الهند لم تعرف أشكالا أخرى من الالتزامات، مثل شبه الجنحة، فنحن لا نعمل سوى على إثبات الشيء الآتي. هناك إلى جانب هذه القوانين قانون آخر واقتصاد آخر وعقلية أخرى.

استمرت تحت لبوس البراهمانية[55]. وكمثال على ذلك يمكننا أن نعثر على بقايا مؤسسة[56] مشابهة لـ (injok batak)، ولبقايا مبادئ الضيافة الماليزية في القواعد التي تمنع الأكل دون دعوة الضيف الذي يحضر دون سابق إعلام: «إنه يأكل السم هلاهلا (halahala) (ذلك الذي يأكل) دون أن يشاركه صديقه في الطعام». ومن ناحية أخرى هناك مؤسسات من النوع نفسه أو على الأقل من الأصل نفسه تركت بعض الآثار في أقدم فيدا(*) (Veda). وبما أننا نجدها تقريباً في كل العالم الهندي - الأوروبي[57]، فذلك يمثل بالنسبة إلينا بعض الأسباب التي تجعلنا نعتقد أن الآريين أتوا بها هم أيضاً إلى الهند[58].

(55) كما هو الحال الآن لدى كثير من القبائل والأمم الأبوريجائية (Aborigènes)، من المفترض أنه كانت هناك بالخصوص خدمات كلِّية داخل السلالات والقرى، والمنع المرفوع في وجه البراهمان بخصوص قبول أي شيء من العامة وخصوصاً المشاركة في وليمة مقدمة من طرف هؤلاء تستهدف بالتأكيد عادات من هذا النوع (*Vasistha*, 14, 10, et *Gautama*, XIII, 17; Manu, IV, 217).

(56) *Anuçasanaparvan*, vers 5051 et vers 5045 (=*Adhyaya* 104, vers 98 et 95):

«أن لا يشرب سائلاً انتزعت منه روحه... وألا يمنحه لمن يجلس معه إلى طاولته» (تعليق: لمن أجلسه معه على طاولته ولمن يجب عليه أن يقتسم معه طعامه).

(*) كتاب هندوسي ديني.

(57) على سبيل المثال تتطابق (adanam) الهبة التي يمنحها الأصدقاء لوالدَيْ الشاب بمناسبة دخوله في صف الإكليروس، أو لوالدي الشاب أو الشابة عند الخطوبة، حتى في الاسم، مع غابن (gaben) الجرمانية التي سنتحدث عنها لاحقا، انظر: Les *grhyasutra* (rituels domestiques), Oldenberg, *Sacred Books* à l'index sous ces divers titres. وهناك مثال آخر يخص الشرف الذي يأتي من الحصول على الهدايا الغذائية: *Anuçasanaparvan*, 122, vers 12, 13 et 14;

«مكرمة فهي تكرم، موسمة فهي توسم» «إنه مانح هنا وهناك كما يقال»، «فهو ممجد من كل ناحية» (*Anuçasanaparvan*, vers 5850).

(58) يمكن لبحث في الاشتقاق اللغوي والدلالي أن يعطي هنا نتائج كتلك التي حصلنا عليها بخصوص القانون الروماني، وتحتوي الوثائق القديمة المتعلقة بـ (veda) على عدد =

وهكذا فإنه من المؤكد أن التيارين قد تقاطعاً في فترة يمكن لنا تحديدها تقريباً، فهي تكون معاصرة للجزأين المتأخرين من (Veda)، ولاستعمار السهلين الكبيرين اللذين يغذيهما النهران الكبيران الهندوس والغانج. والمؤكد أيضاً أن هذين التيارين كانا قد قوّى أحدهما الآخر، كما إننا بمجرد أن نغادر الزمن الفيدي الأدبي، فإننا نعثر على هذه النظرية مطورة بشكل خارج عن كل تقليد. إن المهابهارتا يعد تعبيراً تاريخياً لبوتلاتش عظيم، تتخلله مقابلات في لعبة النرد بين الكورافاس (Kauravas) والبندافاس (pandavas)،

= كبير من الكلمات التي تتمتع اشتقاقاتها اللغوية بوضوح أكبر مما رأيناه في حالة الكلمات اللاتينية، وهي تفترض كلها، حتى تلك التي تهم السوق والبيع، وجود نظام آخر حيث تجري مبادلات وهدايا ومراهنات تقوم مقام العقود التي نعنيها عادة عندما نتكلم عن هذه الأشياء، وقد لوحظ كثيراً غموض معاني كلمة «سنسكريت» sanscrit (كما هو الحال بالنسبة إلى كل اللغات الهندية - الأوروبية) التي نترجمها بـ: أعطى (da) ومشتقاتها اللامتناهية، مثل: (ada)، قبل، أخذ... إلخ. مثال آخر لنختر الكلمتين الفيديتين (نسبة إلى veda) اللتين تعبران أكثر من غيرهما عن الجانب التقني للبيع، إنهما: (parada çulkaya)، أي البيع بثمن محدد، وكل الكلمات المتفرعة عن الفعل (pan)، مثل (pani) أي تاجر. وإضافة إلى أن (parada) تحتوي على (da) فإن (çulka)، التي لها المعنى التقني الروماني نفسه لكلمة (pretium)، تعني شيئاً آخر: إنه القيمة والثمن ولكن أيضاً: ثمن القتال، ثمن الخطيبة، ثمن الخدمة الجنسية، الضريبة والخراج، وفعل (pan) الذي أعطى منذ (Rig Veda) كلمة (pani) (التاجر البخيل الجشع، وكذلك الغريب)، وأعطى أيضاً اسم النقود (pana) (لاحقاً Karsapana الشهير)... إلخ، يعني باع وكذلك لعب وراهن وصارع من أجل شيء، وأعطى وبادل وخاطر وتجرأ وربح، وأدخل في اللعبة، كما إنه ليس بالضرورة افتراض أن pan، الذي يعني كرم وحمد وقدر، يمثل فعلاً مختلفاً عن الأول، فـ (pana) العملة، تعني في الوقت ذاته، الشيء الذي نبيعه والأجر وموضوع الرهان واللعبة وبيت اللعب وحتى فندق الاستراحة الذي عوّض الضيافة. إن كل هذه المفردات اللغوية تربط بين كلمات ليس لها رابط إلا في إطار البوتلاتش. كل شيء يكشف عن النظام الأصلي الذي استخدم في صياغة النظام اللاحق للبيع بمعناه الدقيق، ولكننا لن نواصل إعادة التركيب هذه اعتماداً على الاشتقاق اللغوي، فهي ليست ضرورية في حالة الهند. ومن المؤكد أنها ستأخذنا بعيداً خارج العالم الهندي - الأوروبي.

ودورات اختيار الأزواج من طرف دروبادي (Draupadi) الأخت والزوجة المتعددة الأزواج لدى البندافاس[59] (Pandavas). وهناك تكرار للمرحلة الأسطورية نفسها في ثنايا أفضل فصول الملحمة (المهابهارتا)، فمثلاً تروي قصة نالا (Nala) ودامايانتي (Damayanti)، كما هو الحال في كامل المهابهارتا، كيف يتشكل مجلس البيت وكيف تتشكل مقابلة في لعبة النرد... إلخ[60]. لكن كل هذا مشوه بالشكل الديني والأدبي الذي تنحوه الرواية.

لكن عملية البرهنة التي نخوضها لا تفرض علينا التدقيق في مختلف أصول هذا النظام ومحاولة إعادة تركيبه كاملاً بشكل افتراضي[61]. كما إن كمية أصناف الوقائع المتعلقة به والفترة التي

(59) انظر ملخص الملحمة في: *Mhabharata*, Adiparvan, lect 6.

(60) انظر على سبيل المثال خرافة Hariçcandra: *Sabhaparvan*, *Mahabharata*, livre II, lect. 12; autre ex. *Virata Parvan*, lect. 72.

(61) بخصوص الموضوع الأساسي لعملية البرهنة التي نخوضها والمتعلقة بإلزامية الرد على الهدية، يجب الاعتراف بأننا لم نعثر في القانون الهندي إلا على القليل من الوقائع، نستثني من ذلك ربما Manu, VIII, 213 وحتى القانون الأكثر وضوحاً في هذا الشأن يتمثل في منع مانو (Manu)، ولكن يبدو أن (Caraddha) الجنائزي، وعشاء الموتى الذي طوره البراهمان كان فرصة يكون فيها الواحد إما ضيفاً أو داع إلى الضيافة، بيد أن القانون يمنع ذلك منعاً باتاً: *Anuçasanaparvan*, vers 4311, 4315 = XIII, lect. 90, v. 43sq.

«إن الذي لا يدعو إلى Caraddha إلا الأصدقاء لا يذهب إلى السماء، فلا يجب دعوة لا الأصدقاء ولا الأعداء، بل المحايدين... إلخ، وأجر الخدمة الدينية الذي يقدم إلى رجال دين أصدقاء يحمل اسماً شيطانياً»: *Piçaca*, v. 4316.

إن هذا المنع يمثل في الواقع ثورة بالنسبة إلى الممارسات السارية فحتى الشاعر القانوني ينسبه إلى فترة محددة وإلى مدرسة محددة: *Vaikhanasa ruti*, Ibid., vers 4323 = lect. 90, vers 51.

بيد أن البراهمان الخبثاء كلفوا الآلهة وأرواح الموتى بتسليم الهدايا التي تقدم لهم إليهم، فيما يواصل الناس العاديون في الهند إلى يومنا هذا دعوة أصدقائهم إلى الحفلات الجنائزية، أما البراهمان فلا يقبل بذلك ولا يرد ضيافة كهذه، وقد تركت لنا قوانين هؤلاء البراهمان كثيراً من الوثائق التي تصلح في توضيح الأمر الذي يشغلنا.

تشكل فيها لا تتطلب التحديد الدقيق والمقارنة. من ناحية أخرى يمكن ملاحظة أنه لأسباب لا تهمنا هنا كان هذا القانون قد اختفى، إلا ما فيه مصلحة للبراهمان. ومع ذلك، فإنه بإمكاننا القول بأن هذا الأخير بقي سارياً طيلة ستة قرون إلى عشرة، من القرن الثامن قبل الميلاد إلى الثاني أو الثالث بعد الميلاد، وهذا يكفي بالنسبة إلى برنامج بحثنا، إذ إن الملحمة (المهابهارتا) والقانون البراهماني مازالا، حتى الفترة التي تعنينا، يتحركان داخل البيئة الاجتماعية والذهنية القديمة: الهدايا مازالت حتى تلك الفترة إلزامية، والأشياء لها قوتها الخاصة وتشكل جزءاً من الكائنات الإنسانية، فلنقتصر الآن على وصف هذه الأشكال من الحياة الاجتماعية ودراسة أسباب وجودها، فمجرد الوصف ستكون له قوة إثبات معتبرة.

إن الأشياء التي تمنح تنتج ذاتياً مقابلها، سواء في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى. وهي تنتج لصاحبها في هذه الحياة ما يقابلها[62]، فهي لا تضيع بل تُعيد إنتاج نفسها. أما في الحياة الأخرى، فإن ما يجري الحصول عليه هو الشيء ذاته ولكن بزيادة في القيمة، فالطعام الذي يُعطى يعود إلى صاحبه في هذه الدنيا، وهو طعامه نفسه في الحياة الأخرى، وهو الطعام نفسه الذي يحصل عليه خلال سلسلة عوداته إلى الحياة[63]. وهكذا، فالماء والآبار والسُّبل التي تمنح تمنع

(62) *Vas. Dh. Su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11, 19 = Manu, IV, 229 s. cf. *Anuçasanaparvan*, lect. 64 - 69.

يبدو أن القاعدة التي يستند إليها كل هذا الجزء من الكتاب هي نوع من الصلوات، وهذه الأخيرة فلكية في جزء منها وتبدأ بـ *danakalpa*, lect. 64 الذي يحدد كوكبة النجوم التي يجب التوافق مع حركتها عند منح هذا الشيء أو ذاك.

(63) *Anuçasanaparvan*، 3212، حتى تلك التي تمنح للكلاب وإلى من يطبخ طعام الكلاب: *çvapaka* (susqui cuit le chien), (= lect. 63, vers 13. cf. Ibid., vers 45 = v. 3243, 3248).

العطش[64]، والملابس والذهب والشمسيات والصنادل التي تساعد على المشي فوق الأرض الملتهبة تعود إليك في هذه الدنيا وفي الحياة الأخرى، والأرض التي تمنحها فتعطي إنتاجها لغيرك تساعدك على تنمية كل ما تكسب في هذا العالم وفي العالم الآخر، وكذلك خلال ولاداتك المتجددة في المستقبل: «مثلما يكبر الهلال يوماً بعد يوم ليصبح قمراً، فإن الهبة المتمثلة في منح أرض للآخر تزداد قيمة سنة بعد سنة (حصاد تلو الآخر[65])، فالأرض تعطي مواسم حصاد وريع وضرائب، وتعطي مناجم ومواشي، والهبة المتمثلة في الأرض تغني بهذه المنتوجات المانح والممنوح له[66]. وكل هذا الفكر الديني القانوني - الاقتصادي يتطور نحو اللانهائي في شكل حكم شعرية رائعة لا تنضب منها الملاحم والقوانين[67].

(64) راجع المبادئ العامة التي تحدد الطريقة التي تستعاد بها الأشياء الممنوحة خلال تجربة العود المتجددة إلى الحياة (XIII, lect. 145, vers 1-8, vers 23 et 30). والعقاب الخاص بالبخيل معروض في المرجع نفسه، ومنها: يعود إلى الحياة في عائلة فقيرة: vers 15 à 23.

(65) *Anuçasanaparvan*, 3135; cf. 3162 (= lect. 62, vers 33, 90).

(66) Vers 3162 (= Ibid., vers 90).

(67) في الواقع يمكن القول بأن كل برفان (parvan)، وكل نشيد مهابهارتا عبارة عن جواب عن السؤال الآتي: كيف يمكن الحصول على الثروة التي تمثلها (Cri)، الآلهة غير المستقرة؟ الجواب الأولي هو أن (Cri) تعيش مع البقر وتسكن روثه وبوله بإذاً من البقر الذي هو بحد ذاته آلهة، ونفهم من ثم لماذا تجلب البقرة الممنوحة السعادة لمتلقيها (lect. 82; v. plus loin, p. 148, n. 3).

أما الجواب الثاني، فهو هندي بالأساس، وهو قاعدة كل المذاهب الأخلاقية التي عرفتها الهند، ويتمثل هذا الجواب في أن سر الثروة والسعادة (lect. 163) هو في السخاء، في عدم انقباض اليد، في عدم السعي إلى مراكمة الثروة والعمل على توزيعها كي تعود إليك كما هي في هذا العالم وفي العالم الآخر عن طيب خاطر. وتخلَّ عن أنانيتك ولا تملك الثروة إلا مَن أجل توزيعها.

هذا هو القانون الذي هو قانون الطبيعة، وهذا هو مصدر الثروة الحقيقية (vers 5657 = lect. 112, vers 27). «على كل واحد أن يجعل أيامه خصبة من خلال توزيع الطعام».

من ناحية أخرى، تشكل الأرض وكذلك الطعام وكل ما يمنح أشياء مشخصة، إنها أشياء حية يُتحدث إليها وهي طرف في العقد، إنها تريد أن تُمنح، فالأرض كانت في الماضي تكلم البطل الشمسي راماس ابن يماداني، وعندما سمع نشيدها منحها كاملة إلى رسي كاسيابا (rsi Kaçyapa) بنفسه، وكانت تقول[68] بلغته التي من المؤكد أنها كانت قديمة:

تقبلْني يا من مُنحت إياك

امنحني يا واهب

عندما تمنحني ستحصل علي من جديد.

ثم تضيف، وهذه المرة بكلمات براهمانية مسطحة إلى حد ما: «في هذا العالم وفي العالم الآخر كل ما يمنح يعود من جديد» وهناك قانون قديم[69] يقول بأن آنّا (Anna)، الطعام المؤله، أنشد كذلك الأبيات الآتية:

(68) يطلق البيت 3136 (= lect. 62, vers 34) على هذا المقطع الشعري اسم *gatha*، وهي غير سلوكا (*çloka*)، ومن ثم فهي تنحدر من تقليد قديم، وإضافة إلى ذلك فأنا أعتقد أن نصف البيت الأول: *mamevadatha, mam dattha, mam dattva mamevapsyaya* (vers 3137 = lect. 62, vers 35),

يمكن أن يكون مستقلاً عن الثاني، زد على ذلك أن البيت 3132 يجعله مستقلاً بشكل مسبق (lect. 62, vers 35): «كما تجري البقرة إلى عجلها وضرعها ممتلئ يتقاطر منه الحليب، تجري الأرض المباركة إلى مانح الأراضي».

(69) *Baudhayana Dh. su.*, 11, 18.

وهذا القانون معاصر ليس فقط للقواعد الخاصة باستقبال الضيف، ولكن أيضاً لفكرة عبادة الطعام وشعائرها التي يمكن القول بشأنها إنها كانت معاصرة للأشكال الدينية المتأخرة في المنطقة الفيدية (védique)، وإنها استمرت حتى فترة فيشنويزم (Vishnuïsme) الذي اندمجت فيه.

الذي يستهلكني بعدما يطبخني دون أن يمنحني للآلهة ولأرواح الموتى ولخدمه ولضيوفه يكون قد ازدرد خلال جنونه هذا السم، سأستهلكه، فأنا موته. أما الذي يمنح أنيورتا (agnihorta) وينجز فايسفاديفا[70] (vaiçavadeva)، ثم يأكل بعد ذلك ـ برضاء وعقيدة صافية ـ ما تبقى بعدما يكون قد أطعم من يجب عليه إطعامهم، فسأصبح بالنسبة إليه بمثابة رحيق الآلهة وسيتمتع بي.

إنه من طبيعة الطعام أن يجري تقاسمه، فصد الآخر عنه يعني «قتل روحه»، أي تدميره بالنسبة إلى صاحبه وإلى الآخرين. وهذا هو التأويل المادي والمثالي الذي أعطته البراهمانية لمعنى الصدقة وحسن الضيافة[71]، فالثروة خُلِقت لتمنح، وإذا لم يوجد البراهمان لتقبّلها «ستكون ثروة الأغنياء دون فائدة»[72].

الذي يستهلك تلك الثروة دون علم بحالها يقتل الطعام، كما يقتل الطعام آكله[73].

(70) نوع من أنواع القرابين البراهمانية في الفترة الفيدية المتأخرة: cf. *Baudhayana Dh. su.*, 11, 6, 41 et 42. cf. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2.

(71) كل هذه النظرية معروضة من خلال المقابلة الشهيرة بين رسي مايتريا (*rsi* Maitreya) وفياسا (Vyasa) الذي هو تجسيد لكرسنا دفايباينا (Krsna dvaipaayana) بحد ذاته: *Anuçasanaparvan*, XIII, 120 et 121.

ولابد أنه كان هناك بعد تاريخي لهذه المقابلة التي وجدنا فيها أثراً للصراع بين البراهمانية والبوذية، انظر خاصة: .vers 5802 (= XIII, 120, vers 10) وهي توحي بفترة انتصر فيها الـ «كريشناييزم»، لكن المذهب الذي كان يجري تعليمه هو الديانة البراهمانية القديمة، وربما أنه مثّل الأخلاق القومية الهندية الأقدم... منذ فترة ما قبل الآريين.

(72) Ibid., vers 5831 (= lect. 121, vers 11).

(73) Ibid., vers 5832 (= lect. 121, vers 12).

يجب قراءة أنام (*annam*) المنشور بكلكوتا وليس أرضام (*artham*) المنشور ببومباي (Bombay). ونص البيت الثاني غامض ومن المؤكد أنه نقل بشكل سيء، ومع ذلك فإن له معنى، «هذا الطعام الذي يأكله، وهو غذاء، إنما هو قاتله [مستهلكه] وقتيله الجاهل =

ومن ثم، فإن البخل يقطع دورة الحقوق والاستحقاقات والأطعمة التي يتوالد بعضها من بعض بشكل أبدي(74). وفي إطار لعبة التبادل هذه، وكذا في حالة السرقة تخلط البراهمانية بين الملكية والشخص، فملكية البراهمان هي البراهمان بحد ذاته. ويقول فيدا السّحرة(75): «بقرة البراهمان سم، ثعبان ذو سم قاتل»، ويعلن القانون القديم بودايانا(76) (Baudhayana): «ملكية البراهمان تقتل المذنب وأبناءه وأحفاده، السم ليس سمّاً، ملكية البراهمان هي السم بامتياز»، إنها تحمل في ذاتها العقاب لأنها تمثل في حد ذاتها أكثر ما يرعب في البراهمان، والعقاب يصيب سارق ملكية البراهمان، سواء كان فعل ذلك عن حسن نية أم بالقصد. ويروي برفان(77) (Parvan) (القسم الذي يعنينا أكثر من غيره من مهابهارتا) كيف أن نرغا (Nrga) ملك (Yadus) تحول إلى عظاية لأنه منح براهمان بقرة على ملك براهمان آخر دون علم بمصدرها، والنتيجة أنه لا البراهمان الذي

= [بمصدره]» أما البيتان اللاحقان، فهما أكثر غموضاً، لكنهما يعبران بشكل أكثر وضوحاً عن الفكرة، ويشيران إلى مذهب من المفروض أنه كان له اسم، وهو رسي .,vers 5834 = Ibid) 14): «عندما يأكل الحكيم العالم الطعام يعيد إحياءه، وبدوره يعيد الطعام إحياء العالم الحكيم» (5863). «هكذا تسير الأمور، ذلك أن جدارة المانح هي جدارة المتقبل (والعكس بالعكس)، «فلا توجد هناك عجلة تدور من جهة واحدة» وننبه هنا إلى أن ترجمة براتاب (Pratâp) لمهابهارتا تكاد تكون شرحاً للنص، لكنها مبنية على شروح وتعليقات ممتازة، وهي جديرة بأن تترجم (تتضمن هذه الترجمة خطأ واحداً شوّهها: evam janayati، البيت 14: إن ما يجري إنساله ليس العقب بل الطعام): cf. = *Ap. Dh. su.*, 11, 7 et 3.

«من يأكل قبل ضيفه يدمر الطعام والملكية والنسل والماشية وجدارة (شرف) العائلة».

(74) انظر أعلاه.

(75) *Atharvaveda*, v. 18, 3; cf. Ibid., v. 19, 10.

(76) lect. 70 والأبيات تأتي بخصوص هبة الأبقار (والطقوس نجدها في lect 69).

(77) (vers 14 et suiv.). «ملكية البراهمان تقتل مثلما تقتل بقرته Nrga»: vers 3462 (= Ibid., 33) (cf. 3519 = lect. 71, vers 36).

قبلها عن حسن نية يريد إرجاعها، حتى مقابل مئة ألف بقرة أخرى، لأنها أصبحت جزءاً من بيته ومن أهله، وهو يقول:

«لقد تأقلمت مع الأمكنة والأزمنة، إنها ذات حليب مدرار وهادئة ومتعلقة (بما حولها) إن حليبها حلو المذاق وعالي القيمة ودائم في بيتي(78).

وهذه البقرة تغذي طفلي الصغير المريض والمفطوم، إنني لا أستطيع أن أعطيها...»(79).

ولم يقبل البراهمان الذي أخذت منه البقرة بأخرى عوضاً عنها، إنها ملكية الاثنين معاً بشكل لا تراجع فيه، وبين رفض هذا وذاك ظل الملك المسكين آلاف السنين مصاباً باللعنة المتأصلة في البقرة(80).

إننا لا نجد في غير القواعد المتعلقة بهبة البقرة ارتباطاً وثيقاً كهذا بين الشيء الممنوح والمانح، بين المملوك والمالك. وهذه القواعد مشهورة، فباحترامها المطلق، من خلال أكل الشعير وروث البقر والنوم على الأرض، أصبح الملك دارما(81) (Dharma) (القانون) يوديستيرا (Yudhisthira) (البطل الرئيس للملحمة) «ثوراً»

---

(78) vers 3466.

(79) vers 3467.

(80) *Anuçasanaparvan*, lect. 77, 72.

تُروى هذه القواعد بشكل مفصل وغير واقعي إلى حد ما، ومن المؤكد أنها نظرية أكثر منها تطبيقية، وهذا الطقس منسوب إلى مدرسة معينة هي مدرسة برهاسباتي *Brhaspati* (lect. 76). ويدوم الطقس المذكور ثلاثة أيام وثلاث ليال قبل عملية المنح ومثلها بعد العملية، وفي بعض الحالات يدوم الطقس عشرة أيام (vers 3532 = lect. 71, 49; vers 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32).

(81) كان يعيش حالة مستمرة من «نذر البقرة»: *gavam pradana*, vers 3695 = lect. 76, vers 30.

بين الملوك. وكل مالك لبقرة عليه [إذا ما قرر أن يهبها] أن يقلد الملك مدة ثلاثة أيام، ويطبق «نذر البقرة»[82]. يجب عليه أن يتغذى حصرياً على نسغ البقرة، الماء والروث والبول، لليلة من ثلاث ليال (في البول تسكن سرى (çri) بذاتها، أي الثروة). ويجب عليه النوم مع البقر لليلة أخرى من الليالي الثلاث، وعلى الأرض تماماً مثلها. ويضيف الشارح أنه عليه أن يفعل ذلك دون أن يحك بدنه، ولا أن يزعج الحشرات التي تدب على جسده، متحداً بذلك مع روحها[83] [روح البقر]، وعندما يدخل إلى الإسطبل منادياً البقرات بأسمائها المقدسة[84]، يقول: «البقرة أمي، الثور أبي»، وحين يبدأ عملية الهبة في حد ذاتها عليه أن يعيد ترديد الجزء الأول من ذلك القول، ثم عندما تحين الساعة الحاسمة التي تجري فيها عملية نقل الملك والملكية، يقول المانح بعد أن يمدح البقر: «أيتها البقرات أنت هي أنا، لقد أصبحت اليوم جوهرك، وحينما أمنحك إنما أمنح ذاتي»[85].

وحينما يتقبل الممنوح له البقرة[86] يقول: (بينما هو يقوم بفعل

(82) تشكل هذه العملية تدريباً حقيقياً للبقر على معايشة المانح، والعكس صحيح وهذا يمثل لغزاً من الألغاز: *upanitesu gosu*, vers 3667 (= 76, vers 2).

(83) إنه في الوقت ذاته طقس للتطهر، فالممارس له يتخلص بهذه الطريقة من كل ذنوبه (vers 3673 = lect. 76, vers 8).

(84) سمنغا (Samanga) (تملك كل أطرافها)، بهولا Bahula (عريضة سمينة): vers 3670 cf. vers 6042.

تقول البقرات: «بهولا، سمغنا، أنت غير خائفة، أنت هادئة، أنت صديقة طيبة». ولا تنسى الملحمة أن تذكر أن هذه الأسماء هي أسماء فيدا (veda) وسروتي (çruti). وبالفعل فإن هذه الأسماء المقدسة توجد في أثرفافيدا (*Atharvaveda*, V, 4, 18, vers 3 et vers 4).

(85) vers 3676. العبارة بالتحديد: «بوصفي مانحاً لك أنا مانح لذاتي».

(86) عبارة «فعل التقبل» pratigrahana مساوية تماماً لكلمة accipiere take... إلخ.

التقبل (pratigrahana) نُقلت إلي روحاً، قبلت روحاً، مجِّدينا نحن الاثنين، أنت يا صاحبة الشكل القمري والشمسي[87].

وهناك مبادئ قانونية براهمانية تذكرنا بشكل غريب ببعض العادات البولينيزية والميلانيزية والأميركية التي وصفناها، فالطرق التي يتم بها استلام الهبة تتشابه بشكل مثير. ويتميز البراهمان أيضاً بأنفة لا يمكن النيل منها، وهو يرفض التعامل مع السوق بأي شكل من الأشكال، بل إن من واجبه أن لا يقبل شيئاً مصدره السوق[88]. ورغم أنه كان يعيش في إطار اقتصاد شامل فيه المدن والأسواق والمال، فإنه بقي وفيّاً لاقتصاد وأخلاق الرعاة الهنديين - الإيرانيين القدامى، ومن يسيرون على النهج نفسه من الفلاحين الوافدين والأصليين في السهول الكبرى، بل إنه يتصرف على طريقة النبيل[89] الذي يُخدش كبرياءه حينما يُغرق بالهدايا[90]. وهناك «قراءتان» للمهابهارتا ترويان كيف أن «رسي» (rsi) السبعة - العرافين الكبار - وجحافل الناس الذين كانوا معهم رفضوا هدايا الملك (çaivaya Vrsadabha) بينما كانوا ذاهبين - خلال مجاعة - لأكل جسد ابن

(87) vers 3677. يفترض الطقس أنه بالإمكان منح «أبقار من حلوى السمسم أو من الزبدة» كما يمكن إهداء أبقار «من ذهب وفضة» وفي هذه الحالة يجري التعامل معها كما لو كانت أبقاراً حقيقية: cf. 3523, 3839.

أما الطقس، ومنها بالتحديد ذلك الذي يخص الملكية فهو متقن جداً، فخلاله تعطى للأبقار أسماء مقدسة، أحدها يعني المستقبل، كما إن المكوث مدة مع الأبقار («نذر البقر») يعد أكثر تعقيداً.

(88) *Ap. Dh. su.*, 1, 17 et 14, Manu, X, 86-95.

يمكن للبراهمان بيع ما لم يشترَ: cf. *Ap. Dh. su.*, 1, 19, 11.

(89) بالنسبة إلى ميلانيزيا وبولينيزيا، انظر أعلاه، وكذلك *Ap. Dh. su.*, 1, 18, 1, *Gautama Dh. su.*, XVII, 3.

(90) cf. *Anuçasanaparvan*, lect 93 et 94.

الملك سيبي (Cibi)، وقالوا له: أيها الملك إن قبول هدايا الملوك عسل في البداية وسمّ في النهاية[91].

بعد ذلك تتحدث الملحمة عن سلسلتين من اللعنات. وفي الحقيقة فإن هذه النظرية البراهمانية تثير السخرية إلى حد ما، إذ إن كل هذه الطبقة المغلقة التي تعيش من هبات تدعي رفضها[92]، ترضى وتقبلها عندما تُمنح لها بشكل عفوي[93]. ثم تقوم بوضع قوائم[94] طويلة بأسماء الأشخاص الذين تقبل منهم الهدية، وبأسماء الأشياء التي تقبل كهدية مع تحديد الحالات[95] التي تقبل فيها هذه الهدية، ذاهبة في ذلك إلى حد قبول كل شيء من أي كان وفي أي حالة، كما هو الحال أثناء المجاعات[96] مقابل كفارة بسيطة[97].

إن معنى ذلك هو أن الهبة تقيم بين المانح والممنوح له رباطاً قوياً جداً يشد الاثنين. وكما هو الحال في كل النظم التي درسناها - وربما تكون الظاهرة هنا أكثر حضوراً - فإن كلا الطرفين شديدَي الارتباط ببعضهما، فالممنوح له يضع نفسه في وضع التابع

(91) v. 4459 = lect. 93, v. 34.

(92) Ap. Dh, su., 1, 19 et 13, 3. وقعت الإشارة هنا إلى كانفا (Kanva) وهي مدرسة براهمانية أخرى.

(93) Manu, IV, p. 233.

(94) انظر قائمة الذين لا يقبل البراهمان منهم أي هدية: Gautama Dh. su., XVII, 6, 7; Manu, IV, 253. Gautama, XVII, 17; cf. Manu, IV, 215 à 217.

(95) لائحة الأشياء التي يجب رفضها. Ap., I, 18, 1; Gautama, XVII. cf. Manu, IV, 247 à 250.

(96) Voir toute la lect. 136 de l'*Anuçasanaparvan*. cf. Manu, IV, p. 250; X, pp. 101, 102. *Ap. Dh. su.*, I, 18, 5-8; 14-15; *Gautama*, VII, 4, 5.

(97) *Baudh. Dh. su.*, 11, 5, 8; IV, 2, 5, la récitation des *Taratsamandi* = *Rigveda*, IX, 58.

للمانح[98]، ولهذا السبب فإن البراهمان لا يجب أن «يقبل» ولا أن يطلب من الملك، فهو بوصفه إلهاً من الآلهة أعلى شأنا من الملك، وسيخلّ بألوهيته إذا ما اقتصر أمره على الأخذ. كما إن الطريقة التي يعطي بها الملك أهم بكثير بالنسبة إلى هذا الأخير مما يعطيه[99].

الهبة إذاً هي في الآن ذاته ما يجب فعله وما يجب قبوله وما يشكل أخذه خطورة، ذلك أن الشيء الممنوح يخلق رباطا ثنائياً لا يمكن التراجع عنه، خاصة عندما يتعلق الأمر بهدية الطعام، فالممنوح له مرتبط بغضب المانح[100]، بل إن كلاهما مرتبط بالآخر. [والمعروف أنه] لا يجب تناول الطعام في بيت العدو[101].

وهكذا، فإن كل أنواع الاحتياطات القديمة قد اتخذت، والقوانين والملاحم تسترسل - كما تسترسل الأدبيات الهندية - حول هذا الموضوع بطريقة يتم فيها تناول الهبات والواهبين والأشياء الممنوحة بشكل نسبي[102] وبدقة واستقصاء، بحيث لا يجري ارتكاب أي خطأ

(98) لقد دُمرت طاقة ولمعان الحكماء بفعل تقبلهم (قبولهم، أخذهم) «من أولئك الذين يرفضون القبول، احذر أيها الملك» *Anuçasanaparvan* (v. 2164 = lect. 35, vers 34).

(99) *Gautama*, XVII, 19, 12 sq.; *Ap.*, I, 17, 2, Formule de l'étiquette du don, Manu, VII, p. 86.

(100) Krodho hanti yad danam. «الغضب يقتل الهبة» (*Anuçasanaparvan*, 3638 = lect. 75, vers 16).

(101) *Ap.*, II, 6, 19; cf. Manu, III, 5, 8.

مضاف إليه تأويل ديني سخيف: في هذه الحالة «يجري أكل ذنب المضيف». ومرجعية هذا التأويل هو المنع التام الذي تفرضه القوانين على البراهمان بخصوص إحدى مهنهم الأساسية التي يقومون بها إلى الآن، وهي أكل الذنوب، وهذا معناه أنه ليس هناك أي شيء إيجابي في الهبة بالنسبة إلى جميع المتعاقدين المعنيين بها.

(102) في العالم الآخر نعود إلى الحياة على شاكلة من قبلنا طعامه، أو من نحمل طعامه في بطوننا، أو على شاكلة الطعام في حد ذاته.

في طريقة منح الهدية وتقبلها. كل شيء مصنف ومُعَنوَن، والأمر ليس كما هو الحال في السوق حين يمكن موضوعياً أخذ أي شيء مقابل ثمن. هنا كل جزئية مهمة[103]، فهذه الأخلاقية الاقتصادية تأخذ بعين الاعتبار كل جزئيات العقود والمصاهرات ونقل الأملاك، وكذا الروابط التي تنشأ بين المانحين والمتقبلين بفعل نقل هذه الأملاك، ذلك أن الطبيعة وما يقصده المتعاقدون وطبيعة الشيء الممنوح لا تتجزأ[104]. وقد عرف الشاعر القانوني كيف يعبر تماماً عما نريد قوله: هنا لا توجد عجلة واحدة (تدور من جهة واحدة)[105].

III

القانون الجرماني: (الوديعة(*) والهدية)

إذا كانت المجتمعات الجرمانية لم تحتفظ لنا، في ما يخص

(103) كل النظرية ملخصة في قراءة تبدو حديثة: *Anuçasanaparvan*, 131, sous le titre exprès de *danadharma* (vers 3 = 6278): «أي هدية؟ لمن؟ متى؟ من طرف من؟». وهنا بالضبط نجد عرضاً جميلاً للأسباب الخمسة للهدية: **الواجب**، نعطي البراهمان بشكل عفوي، **المنفعة** («يعطيني، أعطاني، سيعطيني»)، **الخوف** («أنا لست له، هو ليس لي، يمكنه أن يؤذيني») **الحب** («هو عزيز عليَّ وأنا عزيز عليه»)، («وهو يعطي دون إبطاء»)، **الشفقة** («إنه فقير ويقنع بالقليل») (lect. 37).

(104) سيكون من المفيد أيضاً دراسة الطقس الذي يجري خلال تطهير الشيء الممنوح، وهو طقس يساعد كذلك على فصل الشيء الممنوح عن صاحبه. ويجري ذلك عادة عن طريق رش الماء بواسطة قصبة من نبات كوسا (Kuça). انظر: *Gautama*., V. 21, 18 et 19, *Ap*., II, 9, 8. cf. l'eau qui purifie de la dette, *Anuçasanaparvan*, lect. 69, vers 21 et commentaires de Prâtap (*ad locum*, p. 313).

(105) vers 5834.

(*) يستعمل المؤلف هنا كلمة (gage) متعددة المعاني، وهي تحيل إلى فكرة الوديعة وفكرة العهد والميثاق والرهن وغيرها، غير أن التعريف الدقيق الذي يقدمه المؤلف لفكرة (gage) في قانون العقود الجرماني (سنرى ذلك في الفقرات اللاحقة) تجعلنا نرجح معنى الوديعة.

نظريتها في الهبة، بآثار قديمة ومتوفرة[106] بالقدر الكافي، فقد كان لها نظام اقتصادي قائم على التبادل الإرادي والإلزامي وكان على درجة من الوضوح والتطور ما يجعله نموذجا نادراً.

لقد بقيت الحضارة الجرمانية أيضاً لفترة طويلة دون أسواق[107]، وقد كانت إقطاعية فلاحية بالأساس. وفي هذه الحضارة يبدو أن فكرة الثمن والشراء والبيع وحتى مفرداتها كانت ذات منشأ متأخر[108]. ولكن في زمن متقدم كانت هذه الحضارة قد طورت إلى الحد الأقصى كل نظام البوتلاتش، وخاصة كل نظام الهدايا. وطالما كانت العشائر داخل القبائل، والعائلات الموسعة غير المنقسمة داخل

(106) الوقائع معروفة من خلال وثائق متأخرة. وقد جرت صياغة أناشيد (Edda) بعدما دخل الاسكندنافيون الدين المسيحي. بيد أن الفترة التي تشكلت فيها العادات يمكن أن تكون مختلفة جداً عن الفترة التي دونت فيها. ومن ناحية أخرى، فإنه حتى الفترة التي تبلورت فيها العادات وأخذت شكلها يمكن أن تكون مختلفة عن الفترة التي ظهرت فيها المؤسسة، وهذان مبدآن نقديان لابدّ لكل ناقد أن يأخذهما في الحسبان.

وفي الحالة التي نحن في صددها ليس هناك أي خطر في استخدام هذه الوقائع: **أولاً** لأن جزءاً من الهدايا التي كان لها كل هذه المكانة في القانون تعد من المؤسسات الأولى التي تأكد لنا وجودها التاريخي لدى الجرمانيين، وتاسيت (Tacite) نفسه يصفها لنا بطريقتين: الهبات التي لها علاقة بالزواج والطريقة التي تعود بها إلى عائلة المانحين (راجع ذلك في فصل قادم (*Germania*, XVIII)، والهبات النبيلة، خاصة تلك التي يمنحها القائد أو تهدى إليه (*Germania*, XV). **وثانياً** إذا كانت هذه العادات قد احتفظ بها لفترة طويلة، لدرجة أننا نجد اليوم بعض آثارها، فهذا يعني أنها كانت راسخة وزرعت جذورها القوية في الروح الجرمانية.

(107) V. Otto Schrader et les références qu'il indique, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, s. v. *Markt, Kauf*.

(108) نعرف أن كلمة (kauf) (شراء) وكل مشتقاتها تتحدر من الكلمات اللاتينية caupo، تاجر. والغموض الذي يكتنف كلمات (bürgen borgen)، (lohn)، (lehnen)، (leihen) معروف أيضاً، ويثبت أن الاستعمال التقني لهذه الكلمات حديث.

العشائر[109]، والقبائل في ما بينها، والقادة وحتى الملوك في ما بينهم، يعيشون أخلاقياً واقتصادياً خارج الفضاء المغلق للمجموعة العائلية، فإنهم كانوا يتواصلون ويتعاونون ويتحالفون من خلال الهدية والمصاهرة والودائع والرهائن والولائم والخدمات، التي يحرصون على أن تكون على أقصى ما يمكن من الضخامة. لقد رأينا أعلاه كل تلك الصلوات والمدائح المتعلقة بالهدايا، والمستعارة من هافامال (Havamal). وسنشير في ما يلي - إضافة إلى هذا المشهد الجميل المعبر عنه في **الإدا** (*Edda*) - إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول: هو أنه لم تنجز بعد[110] دراسة ثرية معمقة للكلمات الألمانية المتفرعة عن (geben) (أعطى - أهدى)، و(gaben) (عطية - هدية)، إنها عديدة بشكل غير عادي: (Ausgabe)، (Algabe)، (Angabe)، (Hingabe)، (Liebesgab)، (Morgengabe)، (Trostgabe) (عطية للفقراء)، (Vorgeben)، (Vergeben) (بذر المال، وسامح)، (Widergeben) و(Wiedergeben)، كما إن دراسة Gift (سم) وMitgift (مهر/ عطية)... إلخ، وكذلك المؤسسات التي تشير إليها هذه الكلمات مازالت تحتاج إلى الإنجاز[111]. وعلى

(109) لن نثير هنا مشكلة الاقتصاد العائلي المغلق (geschlossene Hauswirtschaft)، لمؤلفه بوشر (Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*)، فهذا الموضوع مطروح بشكل خاطئ حسب اعتقادنا، إذ بمجرد أن توجد في مجتمع ما عشيرتان فإنهما يبدآن بالتعاقد والتبادل بخصوص النساء (الزواج الخارجي) والطقوس والممتلكات، وهذا على الأقل في فترات ومناسبات محددة خلال السنة، أما بقية الوقت فإن العائلة تقضيه منطوية على نفسها. ولكنه لم يوجد وقت عاشت فيه العائلة باستمرار منغلقة على ذاتها.

(110) راجع هذه الكلمات في (قاموس) Kluge، وفي قواميس فيلولوجية لمختلف اللغات الجرمانية. حول كلمات Abgabe، Ausgabe، Morgengabe، انظر: Von Amira (*Hdb*. d'Hermann Paul).

(111) أفضل الأعمال هي لـ: Jacob Grimm, «Schenken und Geben,» in: *Kleinere schriften*, 8 vols. (Berlin: F. Dümmler, 1865-1890), vol. II: *Abhandlungen* =

العكس من ذلك فقد جرى وصف كل نظام الخدمات والهدايا وأهميته في التقاليد والفولكلور[112]، بما في ذلك إلزامية الرد، بشكل يثير الإعجاب من طرف السيد ريتشارد ماير (Richard Meyer) في أحد ألذ بحوثه التي نعرفها حول الفولكلور. ونحن إذ نتخذها مرجعاً لنا، فإننا لن نتوقف الآن إلا عند ملاحظاته الدقيقة التي تهم قوة الرباط الملزم، (Angebinde) التي يمثلها التبادل والعرض وقبوله وإلزامية الرد بمثله.

من ناحية أخرى هناك مؤسسة ذات أهمية كبرى من وجهة النظر الاقتصادية استمرت في الوجود حتى وقت قريب، ومن المؤكد أنها مازالت مستمرة في الأخلاق وفي العادات الاقتصادية السائدة في القرى الألمانية: إنها (gaben)[113] التي تقابل بالضبط (andanam) الهندوسية. ففي مناسبات التعميد وتناول القربان المقدس (لأول مرة) والخطوبة والزواج يقدم المدعوون - وهم عادة كل أفراد القرية - بعد العشاء مثلاً، أو في اليوم الذي يسبق ذلك أو الذي يليه، هدايا العرس التي تفوق قيمتها بصفة عامة مصاريف الحفل. وفي بعض القرى الألمانية، فإن هذه الهدايا بذاتها تمثل مهر الزوجة وتقدم لها

= *zur mythologie und sittenkunde*, p. 174; Brunner, *Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum*;

انظر أيضاً: Jacob Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, vol. I, p. 2 46, cf. p. 297, sur *Bete = Gabe*.

إن الفرضية القائلة بأنه قد يكون تم الانتقال من الهبة غير المشروطة إلى الهبة الملزمة لا فائدة منها، لقد وُجد النوعان دائماً في الوقت ذاته، كما إن النوعين كانا دائماً مختلطين في القانون الجرماني.

(112) «Zur Geschichte des Schenkens,» *Steinhausen Zeitschr. f. Kulturgesch*, pp. 18 sq.

(113) Elard Hugo Meyer, *Deutsche volkskunde*, pp. 115, 168, 181, 183, etc. ويمكن مراجعة كل الكتب الألمانية الموجزة عن الفولكلور.

في صبيحة اليوم الموالي للدخلة وهذا اليوم يحمل اسم (morgengabe). وفي بعض الأماكن تعتبر هذه الهدايا وما تمثله من كرم رهاناً على خصوبة الزوجين[114] الجديدين، كما إن للعلاقات الجديدة التي تُبنى خلال الخطوبة، وللهدايا التي يقدمها الآباء والأمهات إلى أبنائهم في المعمودية وفي مختلف المناسبات، رغبة في إعانتهم وتأهيلهم، تتمتع بالقوة والأهمية نفسها. إن هذا الموضوع معروف ومتفشٍّ إلى الآن في سلوكنا وآدابنا، وفي حكايتنا وفي كل الأساطير المتعلقة بالدعوة إلى الحفلات وبلعنات من لم يدع إليها وببركة وكرم المدعوين خاصة عندما يتعلق الأمر بجنيات لطيفة.

الأمر الثاني هو أنه توجد مؤسسة أخرى لها الأصول نفسها، وهي ضرورة الوديعة في كل أنواع العقود الجرمانية[115]. بل إن كلمة (gage) التي نستخدمها في الفرنسية للتعبير عن الوديعة [أو الضمانة] تتحدر في الأصل من الكلمة الجرمانية (Wadium) (في الإنجليزية Wage = أجر). وقد بين أوفلان[116] كيف أن الكلمة الجرمانية

(114) هناك جواب آخر عن السؤال المطروح (انظر أعلاه) يقدمه فان أوسمبروغن (Van Ossembruggen) عندما يتحدث عن الطبيعة السحرية والقانونية لـ «ثمن العروس». انظر في هذا الموضوع نظرية واسترمارك (Westermark) الجيدة حول مجموع العلاقات التي تربط في المغرب بين مختلف الخدمات التي تقدم للعروسين ويقدمها العروسان بدورهما في: Westermark, *Marriage Ceremonies in Morocco*, pp. 361 sq.

(115) لن نخلط في ما سيأتي بين الوديعة و(arrhes) مع أن هذه الأخيرة، وهي ذات جذور سامية، كما يدل على ذلك اسمها باللغة الإغريقية واللاتينية، معروفة في القانون الجرماني القريب العهد، كما هو الحال عندنا، بل إنه يجري أحياناً الخلط في الاستعمالات المحلية بين هذا وذاك مثلما هو الحال بالنسبة إلى ـ (handgeld) المسمى في بعض اللهجات harren. كما إننا لن نشغل بالنا بإظهار أهمية فكرة الوديعة في ما يخص الزواج نحن ننبه فقط إلى أن «ثمن الشراء» في اللهجات الجرمانية تحمل في الوقت ذاته أسماء: (ehethaler)، (trugge)، (wetten)، (pfand).

(116) *Année sociologique*, IX, pp. 29 sq. cf. Kovalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne*, pp. 111 sq.

«فاديوم»[117] تساعد على فهم العلاقة بين العقود ومقارنتها بـ (nexum) الرومانية. وبالفعل فإن قبول الوديعة حسب أوفلان يساعد المتعاقدين ـ في القانون الجرماني ـ على التأثير في بعضهما باعتبار أن الواحد منهما يكون حائزاً على شيء من الآخر، وباعتبار أن الآخر، الذي كان مالكاً للشيء، يمكن أن يكون قد سحره، وباعتبار أن الوديعة تُقسم في أغلب الأحيان وتبقى بحوزة المتعاقدين بالتناصف. ولكن زيادة على هذا التفسير يمكن إضافة تفسير آخر مطابقٍ له لكنه أقرب منه إلى الواقع، وهو أن العقاب السحري الذي يمكن أن يصيب المخل بالعقد ليس هو الرابط الوحيد، فالشيء الذي يعطى ويدخل في عملية الوديعة هو في حد ذاته، وبفضل قوته الخاصة، رابطة اجتماعية، ومن ثم فإن الوديعة تكون قبل كل شيء ملزمة. وفي القانون الجرماني كل عقد، كل بيع أو شراء أو إقراض أو إيداع شيء، يتضمن وديعة: يجري تسليم الطرف الآخر في العقد شيئاً ما، عادة ما يكون ذا سعر بخس، قفاز أو قطعة نقود أو سكين ـ في مجتمعنا الفرنسي اليوم مشيك ملابس أو دبوس ـ ثم عندما يسدد المشتري ثمن الشيء الذي استلمه يسترجع ما أودعه. ويلاحظ أوفلان بهذا الخصوص أن الشيء المودع يكون عادة شخصياً وذا قيمة بسيطة، ويقارن ـ وهو محق في ذلك ـ بين هذه الظاهرة وظاهرة «وديعة الحياة»[118]. وهكذا، فإن الشيء الذي تنتقل ملكيته من

(117) حول wadium في القانون الجرماني، انظر: Marcel Thévenin, «Contribution à l'étude du droit germanique,» *Nouvelle Revue Historique du Droit*, IV, p 72. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, I, pp 209 à 213; Karl von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*; Von Amira, in *Hdb.* d'Herman Paul, I, pp. 254 et 248.

(118) بالنسبة إلى Wadiatio، انظر: Davy, *Année sociologique*, XII, pp. 522, sq. Huvelin, «Magie et droit individuel,» p. 31.

شخص إلى آخر يكون بالفعل مشحوناً بفردية الشخص الأول، فوجوده بين يدي المستلم له يدفع هذا الأخير إلى تنفيذ العقد، إلى شراء ذاته من خلال دفع مقابل ما تسلمه، وبذلك فإن (nexum) يوجد في الشيء ذاته، وليس في الأعمال السحرية فقط، أو في الشكل الاحتفالي الرسمي لعملية إبرام العقد، بما يتضمنه من كلمات وحلف لليمين وطقوس تبادل وتصافح. إنه كامن في الشيء كما في الكلمات المكتوبة وفي الأفعال ذات القيمة السحرية، وفي اقتسام الشيء المودع وفي الطعام الذي يجري تناوله جماعياً حيث يمتزج كل بجوهر الآخر.

ويتضمن (Wadiatio) خاصيتين اثنتين تثبتان وجود تلك القوة الكامنة في الشيء: **الخاصية الأولى** هي أن الوديعة لا تلزم وتربط وحسب، بل تضع شرف[119] ونفوذ و«مانا» من يسلمها[120] موضع رهان، فهذا الأخير يظل في وضعية دونية طالما لم يتحرر من الالتزام الذي أخذه على عاتقه، ذلك أن كلمة (watte) (wetten)[121] كما يترجمها فاديوم القوانين (wadium des lois)، تحمل في الوقت ذاته معنى الوديعة والمراهنة. إنها ثمن امتحان وتحد أكثر منها وسيلة ضغط على مقدم الوديعة، فطالما استمر العقد دون

(119) Jean Brissaud, *Manuel d'histoire du droit français* (Paris: Albert Fontemoing, 1908), p. 1381.

(120) Huvelin, «Magie et droit individuel,» p. 31, n. 4.

بحسب أوفلان تعود هذه الظاهرة إلى تفكك أحد الطقوس السحرية البدائية وتحوله إلى مجرد أخلاق، بيد أن هذا التأويل جزئي وغير ذي فائدة (انظر أعلاه).

(121) سنعود إلى العلاقة بين Wette (وديعة رهن) وWedding (زفاف)، ونشير إلى أن التباس المعنى في كلمتي مراهنة وعقد معروف حتى في لغاتنا الحالية مثلا: se défier (استراب) وdéfier (تحدي).

إنجاز نهائي يظل مقدم الوديعة كالخاسر في لعبة مراهنة. إنه يحتل دائماً المرتبة الثانية في السباق، ومن ثم، فإن ما يخسره في هذه المراهنة أعلى قيمة مما يراهن عليه وأعلى قيمة مما سيكون عليه دفعه، هذا دون احتساب احتمال أن يخسر ما تسلمه أصلاً، وهو ما سيطالب به المالك طالما بقيت الوديعة عند الطرف المحتفظ بها.

أما **الخاصية الثانية** فهي أن استلام الوديعة يتضمن خطورة كبيرة، ذلك أن الأخيرة لا تعني المُلزم بالدفع فقط، بل كذلك من يتسلمها، فهذا الأخير، مثله مثل المانح لدى تروبريان، يظل حذراً من الشيء الذي تسلمه تحت مسمى الوديعة. ولدى اللاتنيين القدامى تُرمى[122] الوديعة ـ عندما يتعلق الأمر بـ (Festuca notata)، وهي تتمثل أحياناً في عُصية[123] منقوشة بحروف ومحززة، تقطع إلى جزأين ويحتفظ كل طرف في العقد بجزء منها ـ تحت قدمي المعني ليلتقطها، من الأرض، أو يتقبلها في حضنه وليس في يده. وهكذا فإن كل مراحل الطقس تأخذ شكل التحدي والريبة وتعبر عنهما معاً. وحتى في أيامنا هذه نجد أن عبارة throw the gage (واجهه بالتحدي) في اللغة الإنجليزية تعادل throw the gauntlet (رمي القفاز). وبذلك فإن الوديعة مثل الشيء الذي يمنح، كلاهما فيه خطر بالنسبة إلى الطرفين المتعاقدين.

الأمر الثالث، والأخير، هو أنه ليس هناك إحساس أكثر

(122) Huvelin, «Magie et droit individuel,» p. 36, n. 4.

(123) بالنسبة إلى (festuca notata)، انظر: Andreas Heusler, *Institutionen des deutschen privatrechts*, I, pp. 76 sq.; Huvelin, «Magie et droit individuel,» p. 33.

ويبدو لنا أن هوفلان قد أسقط من حسابه أهمية التقصيب والتشذيب.

بالخطر، بخصوص الشيء المنقول، من القانون القديم واللغات الجرمانية الغابرة. وهذا ما يفسر المعنى المزدوج لكلمة (gift)، الهدية، في جميع هذه اللغات: هبة من ناحية، سم من ناحية أخرى. لقد بسطنا في غير هذا المكان التاريخ الدلالي (السيميائي) لهذه الكلمة[124]، كما إن موضوع الهبة القاتلة والهدية التي تتحول إلى سم يعتبر من أسس الفولكلور الجرماني، فذهبُ الراين قاتل لمن يسيطر عليه بالقوة، وكأس هاغن (Hagen) (البطل الجرماني الأسطوري) مهلك أيضاً للبطل الذي يشرب منه، وهناك آلاف وآلاف من الأقاصيص والروايات من هذا النوع، جرمانية وسلتية، مازالت تثير حساسيتنا إلى يومنا هذا، ويمكننا في هذا الإطار أن نستشهد

(124) Gift, gift. *Mélanges offerts à m. Charles Andler par ses amis et ses élèves* (Strasbourg: Librairie Istra, 1924).

لقد سئلنا لماذا لم نجر بحثاً لغوياً بشأن كلمة (gift) التي هي ترجمة للكلمة اللاتينية (dosis)، والتي هي في حد ذاتها منسوخة عن اليونانية التي تعني مقدار من السم، إذ إن هذا الاشتقاق يفترض أن اللهجات الألمانية المختلفة ربما حافظت على اسم علم لشيء ذي استعمال عادي بيد أن ذلك لا يشكل قاعدة دلالية معروفة. وإضافة إلى ذلك يجبَ تفسير السبب الذي يكمن وراء اختيار كلمة (gift) لترجمة كلمة (dosis) وكذلك السبب المتعلق بالتحريم اللغوي المعاكس الذي ضيق على معنى «الهبة» الذي تتضمنه كلمة (gift) في بعض اللغات الجرمانية، وأخيراً يجب الإشارة إلى أن الاستعمال اللاتيني وخاصة اليوناني لكلمة (dosis)، بمعنى السم، يثبت أن القدامى كانوا أيضاً يمارسون الربط بين الأفكار والقواعد الأخلاقية من النوع الذي نتحدث عنه. لقد قمنا بالمقارنة بين لايقينية معنى (gift) و(venenum) و(φιλτρου) و(φαρμακου). ويجب أيضاً إجراء مقارنة بين (venia)، (venus)، (venenum) و(vanati) (في اللغة السنسكريتية منح اللذة) و(Win) و(gewinnen) (بمعنى: ربح)، (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 410).

كما يجب إصلاح خطأ في النقل: لقد كتب (Aulu - Gelle) فعلاً حول هذه الكلمات، ولكنه ليس هو من نقل عن هومير (Homère) (*Odyssée*, IV, p 226) بل غايوس (Gaius) القانوني بنفسه، وذلك في كتابه *Les Douze Tables* (*Digeste*, L, XVI, *De verb. signif.*, 236).

بمقطع شعري واحد يرد فيه أحد أبطال[125] (*Edda*)، المدعو هرايدمار (Hreidmar)، على الطبيعة النحسة للوكي (Loki):

لقد منحت هدايا
لكنك لم تمنح هدايا حب
لم تمنح قلباً عطوفاً
كان يمكن أن تكون الآن فقدت حياتك
لو أنني استشعرت الخطر مبكراً

القانون السلتي

هناك قسم آخر من المجتمعات الهندية - الأوروبية كانت قد عرفت بالتأكيد هذا النوع من المؤسسات: إنها المجتمعات السلتية. وقد بدأت أنا والسيد هوبير في إثبات هذه الفرضية[126].

القانون الصيني

أخيراً يمكن القول بأن هناك حضارة عظيمة أخرى، الحضارة الصينية، عرفت هي أيضاً في غابر الزمن مبدأ القانون الذي يعنينا، إنها تعترف بالرابط الذي لا يمكن حله بين الشيء ومالكه الأصلي.

(125) Reginsmal, 7.

قتلت الآلهة أوتر (Otr) ابن هرايدمار (Hreidmar) واضطرت كي تكفر عن ذنبها أن تغطي جسده ذهباً، لكن الإله لوكي لعن ذلك الذهب فأجابه رايمار بالمقطع الشعري المذكور. لقد حصلنا على هذه المعلومات من السيد موريس كاهين (Morris Cahen) الذي لاحظ بشأن البيت الثالث من المقطع الذي يقول «لم تمنح قلباً عطوفاً» أن الترجمة التقليدية لـ (af heilom hug) تعني في الواقع «له استعداد ذهني يخلق التفاؤل».

(126) سينشر هذا البحث، وعنوانه «انتحار قائد أهل بلاد الغال» (Le Suicide du chef Gaulois)، مع الهوامش التي وضعها له هوبير في عدد قادم من: (*La Revue Celtique*).

وحتى في زماننا هذا يمكن لكل شخص في الصين باع ملكاً له[127]، حتى وإن تعلق الأمر بأثاث، أن يظل متمتعاً طيلة حياته بحق استرداد ملكه من المشتري اعتماداً على نوع من القانون يسمى الحق في «بكاء الملْك». وقد أشار الأب هوانغ (Hoang) إلى عدة نماذج مما يسمى بـ «ورقة التحسر» التي يسلمها البائع للمشتري[128]. وتمثل هذه الورقة نوعاً من الحق الدائم للبائع على ملكه الذي باعه وعلى الشخص الذي اشتراه. ويمكن لهذا الحق أن يستمر حتى بعد أن يدخل ملكه المباع في حوزة آخرين وبعد أن تكون جميع العمليات القانونية المصاحبة للبيع قد تمت بشكل لا رجوع فيه. وهكذا، فإنه من خلال انتقال الأملاك، حتى وإن كانت أشياء تفنى بالاستهلاك، تظل العقود التي أبرمت غير مؤقتة، والمتعاقدون في حكم التبعية

---

(127) يعرف القانون الصيني، مثله مثل القانون الجرماني والقانون الفرنسي القديم، قانون «بيع الوفاء» وحق الأهل في إعادة شراء الممتلكات التي فرط فيها وما كان ينبغي أن تخرج من التراث العائلي، وذلك بسعر مناسب، وهو ما نسميه حق العشيرة في استعادة التراث [مثل هذا القانون معروف في البلاد المغاربية باسم «حق الشفعة»]. (Pierre Hoang, «Variétés sinologiques,» dans: *Notions techniques sur la propriété en Chine* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission catholique, 1897), pp. 8 et 9).

لكننا لا نقيم اعتباراً كبيراً لهذه الظاهرة، ذلك أن البيع النهائي للأرض أمر جديد في التاريخ البشري والتاريخ الصيني تحديداً. لقد كان هذا النوع من البيع مكبلاً بالشروط ومحفوفاً بالمضايقات، وذلك حتى في القانون الروماني، ثم من جديد في القوانين الجرمانية والفرنسية القديمة ـ ويرجع ذلك إلى الارتباط القوي بالأرض وإلى نظام المشاعية العائلية ـ إلى درجة أنه كان من السهل جداً تقديم حجج بشأن هذه النقطة تخدم مصلحة الفرضية، فمادامت العائلة مكونة من بيت وأرض فسيكون من الطبيعي أن تفلت الأرض من قانون واقتصاد رأس المال.

وتعد القوانين القديمة والجديدة الخاصة (homestead) بيت الآباء والأجداد، والقوانين الفرنسية الأخيرة حول الملك العائلي غير القابل للبيع، مؤشراً إلى استمرارية الوضع القديم ونوعاً من العودة إليه، ولذلك سنتحدث خاصة على الأثاث.

(128) المصدر نفسه، ص 10، 109، 133.

أنا مدين بهذه الإشارات إلى السيدين ماستر (Mestre) وغراني (Granet)، اللذين لاحظا ذلك بنفسيهما في الصين.

المتبادلة. وفي الأخلاق الأنامية (نسبة إلى بلاد الأنام في وسط الفيتنام) يعد قبول الهدية أمراً خطيراً، وقد استشف السيد وسترمارك[129] جزئياً أهمية ذلك.

---

(129) Edward Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, v. I, p. 594.

لقد أحس واسترمارك بوجود مشكلة من النوع الذي نتحدث عنها، لكنه لم يدرسها من وجهة نظر قانون الضيافة، بيد أنه لابدّ من قراءة ملاحظاته المهمة جداً حول العادة المغربية المتعلقة بالعار (المصدر المذكور، ص 386) وحول مبدأ «الله والطعام يجازونه» (عبارة مماثلة تماماً للعبارة التي نجدها في القانون الهندي). انظر: Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, p. 365; cf. *Anthr. Ess. E. B. Tylor*, pp. 373 sq.

الفصل الرابع
خلاصة

I
استخلاصات في الأخلاق

من الممكن توسيع مدى هذه الملاحظات كي تشمل مجتمعاتنا اليوم، ذلك أن جزءاً معتبراً من أخلاقنا ومن حياتنا في حد ذاتهما مازال محكوماً بالمناخ العام للهبة، حيث تتداخل الإلزامية والحرية. ومن حسن الحظ أن مفردات الشراء والبيع لم تتحول بعد إلى وحدات تصنيف حصرية لمجمل الموجودات في هذا العالم، فالأشياء مازالت لها ـ إضافة إلى قيمتها المادية التجارية ـ قيمة مرتبطة بالشعور وبالإحساس طالما وجدت قيم من هذا النوع. وأخلاقنا ليست كلها أخلاق تجارية، فمازال هناك أناس حافظوا إلى الآن على عاداتهم القديمة، وجميعنا تقريباً نلتزم بها في بعض المناسبات من كل سنة.

إن الهدية التي لا يُرد عليها بالهدية مازالت تجعل متقبلها في وضعية دونية، خاصة عندما تُقبل الهدية دون أن تكون هناك نية الرد عليها. وعندما نذكر هنا بمحاولة إمرسون (Emerson) في «الهدايا

والهبات»[1] (On Gifts and Presents) فإننا لا نكون بعيدين عن الحقل الثقافي الجرماني، فالصدقة مازالت إلى اليوم مهينة لمتقبلها[2]، وكل جهدنا الأخلاقي اليوم يتجه نحو محو الحماية اللاواعية الشائنة التي يمارسها الغني على الفقير بلبوس الإرشاد الروحي - الديني.

يجب الرد على الضيافة بالضيافة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى التحية، وهنا يمكننا أن نرى واقعياً آثار الإرث التقليدي القديم، آثار البوتلاتش النبيل، ونرى أيضاً من خلال ذلك بروز المقاطع الأساسية للنشاط الإنساني: المنافسة بين الأفراد من الجنس[3] نفسه، هذه «الإمبريالية المتأصلة» في الرجال بعمقها الاجتماعي والحيواني السيكولوجي. وهذا بارز بقوة للعيان، ففي هذه الحياة، وإضافة إلى كونها حياتنا الاجتماعية، لا نقبل «أن نكون ضمن أولئك الذين عليهم دَيْن»، كما يقال عندنا. يجب أن نرد على الهدايا بأحسن منها، فـ «الدورة» تكون دائماً أكبر وأكثر كلفة، فكم من عائلة قروية عرفناها في صغرنا بمنطقة لوران (Lorraine) [شمال شرق فرنسا]، تعيش في شظف وبساطة خلال حياتها العادية، لكنها تجهد نفسها إلى حدوذ الإفلاس أثناء حفلات الأعياد الدينية والأفراح والأتراح في إكرام ضيوفها، إذ يجب اتخاذ مظهر «الأسياد الكبار» في هذه المناسبات. ويمكن حتى القول بأن جزءاً من شعبنا يتصرف على الدوام بهذه الطريقة، وينفق بسخاء عندما يتعلق الأمر بالضيوف والحفلات والمواسم الدينية.

(1) *Essais*, 2e série, V.

(2) انظر: **القرآن الكريم**، «السورة 2،» الآية 265، انظر أيضاً: Kohler, in: *Jewish Encycolopaedia*, I, p. 465.

(3) William James, *Principles of Psychology*, II, p. 409.

لابدّ من دعوة الضيف، ولابدّ لهذه الدعوة من أن تقبل. ونحن مازلنا على هذه التقاليد، حتى في مؤسساتنا الليبرالية، فمنذ خمسين سنة على أقصى تقدير، وربما حتى الآن في ألمانيا وفرنسا، كل القرويين يشاركون في وليمة الزفاف، وعندما يغيب أحد، فذلك يعد إشارة سيئة وشؤماً وحجة على وجود الغيرة والسحر. وفي كثير من الأماكن الفرنسية كل الناس يشاركون في الاحتفال، ففي منطقة بروفانس (Provence) مازال الناس إلى اليوم عندما يذهبون لمباركة طفل جديد يأخذون معهم بيضةً وبعض الأشياء الرمزية الأخرى يقدمونها إلى المعنيين كهدية.

مازال للأشياء المباعة روحاً، ومازال المُلاَّك القدامى لهذه الأشياء يتبعونها وتتبعهم، ففي أحد وديان منطقة لي فوج (Les Vosges) بفرنسا مازالت العادة الآتية سارية عند بعض العائلات حتى وقت قريب، وربما إلى الآن: حتى تنسى الحيوانات المقتناة مالكها الأول ولا تحاول العودة إلى «بيتها»، توضع علامة قاطع ومقطوع على أعلى باب الإسطبل، ويُحتفظ بالرسن الذي كان البائع يقودها به كما يقدم لها الملح. وفي منطقة راوون أوبوا (Raon - Aux-Bois) بفرنسا تعطى باليد اليمنى قطعة خبز عليها زبدة يجري تدويرها ثلاث مرات حول معلاق القدور قبل تقديمها إلى الدابة. والحقيقة أن هذه العادة تصح فقط في حالة الحيوانات الكبيرة التي تعتبر جزءاً من العائلة، إذ إن الإسطبل في حد ذاته جزء من المنزل، بيد أن هناك عادات فرنسية أخرى تؤكد وجوب الفصل بين الشيء المباع والبائع، منها ضرب الشيء المباع عند تسليمه، وضرب الشاة المباعة بالسوط[4]... إلخ.

(4) يذكر كرويت في **كوين** (Kruyt, *Koopen in Midden Celebes*) عدة وقائع مشهورة من هذا القبيل: p. 12 de l'extrait. cf. *De Toradja's... Tijd. v. Kon. Batav.* = *Gen.*, LXIII, 2; p. 299,

يمكننا حتى القول بأن قسماً من القانون، قانون الصناعيين والتجار، في نزاع اليوم مع الأخلاق، فالأفكار المسبقة للشعب، أفكار أولئك المنتجين، تتحدر أصلاً من إرادتهم الحازمة في تتبع الشيء الذي أنتجوه، وفي شعورهم القوي بأن عملهم يجري بيعه دون أن يشاركوا في الأرباح التي يوفرها.

وفي أيامنا هذه نرى المبادئ القديمة ترد الفعل ضد القسوة والتجريد واللاإنسانية التي توصف بها قوانيننا. ومن وجهة النظر هذه يمكننا القول بأن قسماً من قانوننا الذي هو في حالة مخاض، وكذلك بعض ممارساتنا الجديدة تشكل عودة إلى الوراء. وهنا يمكن اعتبار أن ردة فعل نظامنا الأخلاقي القوية ضد برودة الإحساس الرومانية والسكسونية علامة على الصحة والعافية، كما إن مبادئ جديدة في القانون وفي الممارسات يمكن أن تقرأ على هذا النحو.

لقد مر وقت طويل قبل الاعتراف بالحق في الملكية الفنية والأدبية والعلمية، إذ ليس من مصلحة الشركات أن تقرّ لورثة كاتب أو مكتشف، هذا المحسن للإنسانية، أكثر من بعض حقوق صاحب الحق على الأشياء. وبسرور يجري الإعلان عن أن ذلك الاكتشاف أو الأثر الفني الرائع هو نتيجة الذكاء الجماعي والفردي على حد سواء، بينما يتمنى الناس سقوطه بسرعة في خانة الملك العام، أو دخوله في باب التداول العام للثروات. بيد أن فضيحة القيمة المضافة للوحات والمنحوتات والأشياء الفنية عامة - في فترة حياة الفنانين وورثتهم المباشرين - ألهمت المشرِّعين الذين سنّوا القانون الفرنسي لشهر

= منها طقس إدخال الجاموسة إلى الإسطبل (ص 296)، طقس الكلب الذي يشترى كل عضو منه على حده مع وجوب البصاق في طعامه (ص 281)، أما بخصوص القط، فهو لا يشترى بأي حال من الأحوال، بل يمكن استعارته.

أيلول/ سبتمبر 1923، القاضي بإعطاء الفنان وورثته الحق في أخذ نصيبهم من هذه القيم المضافة المتتابعة والتي تنشأ بفعل البيع المتعاقب لهذه التحف[5]. إن كل التشريعات المتعلقة بالتأمين الاجتماعي، هذا النوع من اشتراكية الدولة الذي جرى تحقيقه، استلهمت من المبدأ الآتي: لقد أعطى العامل حياته وجهده للمجموعة من جهة وللأعراف من جهة أخرى، وإذا كان من واجبه أن يشارك في الجهد المتعلق بالتأمين العام، فإن من استفادوا من خدماته هذه لم يسددوا إليه جميع حقوقه بمجرد أنهم دفعوا له أجره، والدولة في حد ذاتها، بصفتها ممثلة لكل المجموعة، مدينة له - بمساعدة الأعراف وبمشاركته هو - بضمان حياته ضد البطالة والمرض والشيخوخة وضد الموت.

وحتى المؤسسات والممارسات الحديثة والذكية الجديدة، مثل صندوق الرعاية العائلية الذي بادر الصناعيون الفرنسيون إلى تطويره بقوة لفائدة العمال الذين لهم عائلات، إنما تستجيب لضرورة ربط الصلة بالأفراد في حد ذاتهم وأخذ هذا الحمل العائلي وما يمثله من مصالح مادية وأخلاقية بعين الاعتبار[6]. وهناك جمعيات مماثلة تعمل

(5) إن هذا القانون غير مستوحى من مبدأ لاشرعية الأرباح التي يجنيها المالكون المتعاقبون لهذه الأعمال الفنية، إنها قليلة التطبيق. ونرى من وجهة النظر هذه أن التشريع السوفياتي المنظم للملكية الأدبية وتفرعاتها مثير للاهتمام وجدير بأن يدرس، ففي البداية جرى تأميم كل شيء، ثم تُنبّه إلى أن هذا الإجراء لم يضر إلا بالفنان الذي مازال على قيد الحياة، ولم يوفر أي ضمانات للاحتكار الوطني للنشر، وهكذا أُقرّ من جديد بحقوق المؤلف حتى بالنسبة إلى الأعمال الفنية القديمة جداً، تلك التي سبق إنتاجها ظهور القوانين الروسية السيئة في هذا المجال. أما الآن فالجميع يعرف أن السوفيات اعتمدوا قانوناً من نوع حديث لتنظيم هذه المسألة. في الواقع، ظلّ السوفيات مترددين، مثلما هو حال أخلاقنا في هذا المجال، بين الحق الشخصي والحق على الأشياء.

(6) لقد قدم السيد بيرو (Pirou) ملاحظات مماثلة في هذا الشأن.

في ألمانيا وبلجيكا وتلاقي النجاح نفسه. أما في بريطانيا العظمى، حيث تضرب البطالة منذ مدة طويلة ملايين العمال، فإن هناك توجهاً حالياً نحو خلق تأمينات ضد البطالة ستصبح ملزمة ومنظمة في إطار روابط مهنية، وسيكون على عاتق المدن والدولة أن تتحمل عبء دفع هذه المبالغ الطائلة للفاقدين لعملهم بسبب الصناعة والشروط العامة للسوق. وهناك من الاقتصاديين الشهيرين، من قادة الصناعة الكبار، السيد بيبوس (Pybus) والسير ليندن مكاسي (Lynden Macassey)، من يعمل كي تشكل المؤسسات الاقتصادية في حد ذاتها صناديق مالية خاصة بالبطالة بحسب المهن، وتقبل بمثل هذه التضحية، إنهما يريدان أن تكون مصاريف التأمين العمالي ومقاومة البطالة جزءاً من التكاليف السخية لكل نشاط صناعي على حدة.

كل هذه الأخلاق والتشريعات لا تعني حسب رأينا بلبلة في القانون بل عودة إليه[7]، فمن ناحية نرى الأخلاق المهنية والقانون النقابي ينشآن ويدخلان حيز الممارسة، وكل صناديق التعويض وشركات التعاون، تلك التي أسسها الصناعيون لفائدة هذه المؤسسة النقابية أو تلك، ليس بها أي عيب من وجهة النظر الأخلاقية الصرف إلا كونها تدار من طرف الأعراف. وإضافة إلى ذلك، فإن المؤسسات هي التي تعمل: الدولة والبلدية والمؤسسات العامة للرعاية وصناديق التقاعد والادخار، وشركات التعاون ومؤسسة

(7) لا حاجة لنا هنا تأكيد أننا لا ننادي بأي عملية تهديم، فمبادئ القوانين المتحكمة في السوق شراء وبيعاً، وذلك شرط أساسي في تشكل رؤوس الأموال، يمكن لها بل من الواجب عليها أن تستمر إلى جانب المبادئ الجديدة والقديمة على حد سواء. بيد أن المشرع ورجل الأخلاق يجب أن لا يتراجعا أمام ما يعتبر قانوناً طبيعياً. مثلاً لا يمكن التفريق بين الحق العيني والحق الشخصي إلا على أساس أن الأمر يمثل تجريداً لا يعني إلا قسماً نظرياً من بعض قوانيننا. إنه من الضروري ترك هذا التفريق مستمراً ولكن من الواجب محاصرته.

الأعراف والأُجراء، وكل هؤلاء متشاركون مع بعضهم، **وهذا ما** يقول به اليوم التشريع في ألمانيا وفي ألزاس لوران (Alsace-Lorraine) بفرنسا، وسيكون ذلك بالمثل غداً في التأمين الاجتماعي الفرنسي. إننا نعود إذاً إلى أخلاق الجماعات.

ومن ناحية أخرى، فإن الذين تعمل الدولة والمؤسسات الوسيطة التي تمثلها على رعايتهم ليسوا إلا أفراداً، فالمجتمع يبحث عن استعادة الخلية الاجتماعية. إنه يعمل على الإحاطة بالفرد من خلال حالة ذهنية غريبة يختلط فيها الشعور بالحقوق التي لهذا الفرد بجملة من الأحاسيس الأخرى النقية ذات العلاقة بالإحسان و«بالخدمة الاجتماعية» وبالتضامن. وهكذا، فإن المضامين الأساسية للهبة، للحرية وللإلزامية في الهبة، للسخاء وللمصلحة التي تكمن في العطاء والتوزيع، تعود إلينا كما يعود رسم مهيمن سقط ضحية النسيان لمدة طويلة.

لكن لا يكفي ملاحظة الوقائع، بل يجب الخروج باستنتاج عملي وبمبدأ أخلاقي يساعدان على التعامل معها، فلا يكفي القول بأن القانون يتطور باتجاه التخلص من بعض المقولات التجريدية: الفصل مثلاً بين الحق العيني والحق الشخصي، وبأنه في صدد إضافة حقوق أخرى لحق دفع ثمن الخدمات ولحق البيع العنيف، بل يجب التصريح بأن هذه الثورة جيدة.

بادئ ذي بدء، نعود من خلال هذا التوجه - ويجب علينا أن نعود - إلى عادة «الإنفاق النبيل»، فكما هو الحال في البلدان الأنجلوسكسونية وفي كثير من المجتمعات المعاصرة، المتوحش منها وفائق التحضر، يجب على الأغنياء أن يعودوا - بشكل حر كما بصفة إلزامية - إلى اعتبار أنفسهم نوعاً من أمناء صناديق المال بالنسبة إلى مواطنيهم، فالحضارات القديمة التي خرجنا من رحمها كان لبعض

منها يوبيل[*]، ولبعضها الآخر عادة إقامة الحفلات وتنظيم الأعمال الخيرية التي يدفع الأغنياء تكاليفها، وكذلك عادة الجوقانية[**] التي يأخذ الموسرون مصاريفها على عاتقهم، وعادة تجهيز المراكب الثلاثية المقاذيف بمساعدة الأثرياء، وعادة إقامة المآدب الجماعية، وعادة دفع الأموال للمصلحة العامة من طرف ناظر المدينة والشخصيات القنصلية في العهد الروماني. يجب علينا العودة إلى قوانين من هذا النوع، ثم بعد ذلك يجب الاهتمام أكثر بالفرد وبحياته وبصحته وبتربيته ـ وهذا أمر له فائدة ـ وبعائلته وبمستقبل هذه الأخيرة. يجب أن نتعامل مع عقود التأجير والخدمات وكراء المباني وبيع المواد الأساسية بصدق وحس مرهف وكرم، ويجب علينا العثور على طريقة نقلص بها نتائج المضاربة والربا.

وفي الوقت ذاته، لابدّ للفرد من أن يعمل. يجب عليه التعويل على نفسه أكثر من تعويله على الآخرين، ومن جهة أخرى يجب عليه أن يدافع عن مصالحه شخصياً وجماعياً، فالكرم الزائد وفكرة تقاسم جميع الثروات بالمعنى الذي تعطيه له الشيوعية سيلحقان الضرر به وبالمجتمع، مثلما هو حال الأنانية التي يتصف بها معاصرونا والفردانية التي تعتمدها قوانيننا. وفي المهابهارتا يقول جنّي الغابة الشرير للبراهمان المبذر: «لهذا السبب أنت نحيف وممتقع الوجه»، فحياة الراهب وحياة شايلوك[***] (Shylock) يمثلان نموذجين متناقضين للحياة يجب تفاديهما. ومن المؤكد أن الأخلاق الجديدة تمثل مزيجاً جيداً ومتوازناً من الواقع والمثال.

(*) حفل ديني يهودي قديم وموقوت ـ كل خمسين سنة ـ تتخلله أعمال خيرية وإعادة توزيع للثروة.

(**) تنظيم حفلات موسيقية عامة.

(***) أحد أبطال **تاجر البندقية** لشكسبير، وهو يمثل شخصية مادية مُحبة للمال.

وهكذا، فإنه يصبح من الممكن ومن الواجب العودة إلى ما بقي من عناصر الحياة القديمة. وسنجد فيها أشكالاً من الحياة ومن الأفعال التي لا تزال حاضرة إلى الآن في كثير من المجتمعات والطبقات: لذة الصرف السخي للمال في الأعمال الفنية، لذة إكرام الضيف وإقامة الاحتفالات الخاصة والعامة. ويمكن القول إن التأمين الاجتماعي والتشجيع على التعاون والتعاقد وعلى إقامة الجمعيات المهنية، وكل هذه المؤسسات ذات الشخصية المعنوية، والتي يصفها القانون الإنجليزي من خلال تسميتها «الجمعيات الصديقة» (Friendly Societies)، أفضل من مجرد التأمين الشخصي الذي يضمنه النبيل إلى الزارع، وأفضل من الحياة الزهيدة المقترة التي يوفرها الأجر اليومي للأجير المرتبط بصاحب العمل، وأفضل حتى من الادخار الرأسمالي.

سيصبح من الجائز تصور ما يمكن أن يكون عليه مجتمع قائم على مبادئ كهذه، ففي المهن الحرة داخل أممنا الكبيرة يجري إلى حد ما اعتماد هذا النوع من الأخلاق والاقتصاد، فالشرف والترفع عن المصالح الأنانية والتضامن المهني ليست كلمات بلا قيمة، ومحتواها ليس مناقضاً لضرورات العمل، فلنحسِّن إذاً أداء هذه الجمعيات، ولنجعل الجمعيات المهنية الأخرى أكثر إنسانية، وسيشكل ذلك تقدماً كبيراً، كما نادى بذلك دوركهايم في كثير من الأحيان.

عندها يمكننا، حسب رأينا، العودة إلى الأساس الدائم الذي يقوم عليه القانون، إلى مبدأ الحياة الاجتماعية العادية، فلا يجب الذهاب إلى حد التمني بأن لا يكون المواطن ساذجاً أو مغرقاً في الذاتية، أو حالماً أو واقعياً، فما هو مُطالب به هو أن يكون له إحساس قوي بذاته وبالآخرين أيضاً وبالواقع الاجتماعي (وهل هناك

واقع آخر في هذه الأشياء المتعلقة بالأخلاق؟). يجب عليه التحرك مع أخذ ذاته والمجموعات الوسيطة والمجتمع بأكمله بعين الاعتبار. إنها أخلاق أبدية، وهي مشتركة بين جميع المجتمعات الأكثر تقدماً، والمجتمعات المستقبلية القريبة وتلك التي هي في أقصى حالة يمكننا تصورها من قلة النهوض. عندها بالضبط نصل إلى الصخرة الصماء ونتلمسها، فنحن لم نعد نتكلم باستخدام مفردات قانونية بل نتكلم عن بشر، عن مجموعات بشرية، عن المجتمع. وما يحرك الأفعال في كل زمان ومكان هي أحاسيس البشر الذين هم من فكر ولحم وعظام. لنبرهن أن النظام الذي نقترح تسميته بنظام الخدمات الشاملة، ذلك الذي يجري بين عشيرة وأخرى ـ وهو نظام يمارس الأفراد والجماعات بموجبه التبادل في ما بينهم ـ يشكل أقدم نظام اقتصادي وقانوني يمكن ملاحظته وتصوره. إنه الأساس الذي قامت عليه أخلاق الهبة ـ التبادل. وهذا هو بالضبط، مع مراعاة النسبة في الفارق، ما نريد لمجتمعاتنا أن تسير باتجاه تحقيقه. ولكي نفهم هذه المراحل القديمة في تاريخ القانون إليكم مثالين أخذناهما من مجتمعات متنوعة جداً.

خلال حفل عام للرقص الدرامي في جبل[8] Pime Mountain بالوسط الشرقي لكوينز لاند [شمال شرق أستراليا]، يدخل فرد جاء دوره إلى المكان المخصص وبيده آلة تستعمل لرمي الرمح، تاركاً يده الأخرى فارغة وراء ظهره. ثم يطلق رمحه باتجاه دائرة توجد في أقصى الجهة المقابلة من ميدان الرقص، ذاكراً في الوقت ذاته وبصوت عالٍ المكان الذي جاء منه، مثلاً: «جئت من كونيان»[9]. ثم

(8) Roth, «Cames,» *Bul. Ethn. Queensland*, p. 23, no. 28.

(9) هذا الإعلان عن اسم العشيرة التي يأتي منها المقاتل تقليد شائع جداً في كل الشرق الأسترالي، وهو مرتبط بنظام الشرف وبقوة الاسم.

يتوقف لحظة «يضع» خلالها أصدقاؤه «هدية» ورمحاً وبومرنج(*) وسلاحاً آخر، الكل في يده الثانية. وهكذا، فإن «المحارب الجيد يستطيع أن يحصل على كمّ من الأسلحة أكثر مما تستطيع يده أن تحمله، خاصة إذا كان له بنات للتزويج»[10].

أما في قبيلة وينباغو (winnebago) (قبيلة من سيو siou)(**)، فإن رؤساء العشائر يتوجهون إلى نظرائهم رؤساء العشائر[11] الأخرى بخُطَبٍ ذات خصائص محددة، انتشر نموذجها[12] لدى أغلب الحضارات الهندية لأميركا الشمالية، فخلال كل حفل تقوم العشيرة المعنية بتقديم الحفل بطهي الطعام وإعداد السجائر لممثلي العشائر الأخرى. وهاكم على سبيل المثال مقاطع من الخطب التي يلقيها في مناسبة كهذه رئيس عشيرة الساربنتس[13] (Serpents): «أحييكم، إنه أمر جيد، وهل أستطيع أن أقول غير هذا؟ أنا رجل فقير، وعديم القيمة وقد تذكرتموني، وهذا أمر جيد، لقد فكرتم في الأرواح وجئتم لمجالستي... بعد قليل ستُملأ أطباقكم بالطعام، أحييكم مرة

(*) سلاح مُنحنٍ ومسطّح يرتد نحو صاحبه بعد قذفه.

(10) إنها ظاهرة مثيرة تجعل من الممكن التفكير بأن تبادل الهدايا يؤدي إلى إبرام عقود تلزم بالزواج.

(**) إحدى قبائل الشمال الأميركي، عاشت في منطقة (wisconsin) الحالية.

(11) Paul Radin, *The Winnebago Tribe*, 37th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (Washington, DC, 1923), pp. 320 et sq.

(12) V. art «Etiquette,» *Handbook of American Indians North of Mexico*, de Hodge.

(13) في الصفحة 326 يجري الحديث أنه يوجد من بين الضيوف، وبصفة استثنائية، قائدان من عشيرة ساربنتس وبإمكاننا المقارنة بين هذه الخطب والخطب التي تقال خلال الحفلات الجنائزية، وهي تكاد تكون متطابقة Tlingit, John R. Swanton, «Tlingit Myths and Texts,» *Bureau of American Ethnology Bulletin*, no. 39 (1909), p. 372.

أخرى، أنتم أيها الآدميون الذين تجلسون مع الأرواح». وعندما يكون كل واحد من القادة قد أنهى طعامه، وأشعل التبغ الذي أهدي إليه، يعرض القائد المضيف المزايا الأخلاقية للحفل ولكل الخدمات التي قدمت في المناسبة: «أشكركم على مجيئكم للجلوس هنا. أنا مدين لكم، لقد شجعتموني... إن تبريكات أجدادكم (الذين كانوا مطلعين على الأسرار، وأنتم هنا تجسدونهم) مساوية لتبريكات الأرواح. إنه من الجيد أن تكونوا قد شاركتموني حفلتي، وهذا ما كان قدماؤنا يرددونه: «إن حياتكم ضعيفة، ولا يمكنكم تحصينها إلا اعتماداً على «مجلس الشجعان». لقد نصحتموني... إن ذلك مساو للحياة بالنسبة إليّ».

وهكذا، فإنه لا وجود لحكمتين طوال التطور الإنساني من أقصاه إلى أقصاه، فلنعتمد إذاً مبدأ لحياتنا بشكل دائماً مبدأ الحياة الإنسانية: الخروج من الذات والمنح بسخاء بشكل حر وإلزامي، وليس في هذا الأمر مجال للخطأ.

فالحكمة الماورية تقول:

Ko Maru kai atu
Ko Maru kai mari
Ka ngohe ngohe

«أعط بقدر ما تأخذ وستكون على أحسن حال»[14].

(14) Rev. Richard Taylor, *Te Ika a Maui*, [*Old New Zealand*], p. 130, prov. 42,

توجد ترجمة متسرعة لهذا القول (give as well as take and all will be right)، بيد أن الترجمة الحرفية ربما تكون كالآتي: بقدر ما مارو (Maru) يعطي يأخذ، وهذا أمر جيد، جيد (مارو (Maru) هو إله الحرب والعدالة).

II

استخلاصات من منظور علمَي الاجتماع الاقتصادي والاقتصاد السياسي

إن هذه الظواهر لا تلقي الضوء على أخلاقنا فقط ولا تساعد على توجيه عالمنا المثالي وحسب، فبالاعتماد عليها يمكننا أن نحلل بطريقة أفضل الظواهر الاقتصادية الأكثر شمولية، بل إن هذا التحليل يمكن أن يساعد على تصور أفضل لطرق الإدارة والتصرف التي يمكن تطبيقها على مجتمعاتنا.

لقد رأينا في عدة مناسبات كم أن اقتصاد «التبادل ـ الهبة» غريب عن أطر ما يعرف بالاقتصاد الطبيعي وعن فكرة النفعية. إن كل هذه الظواهر المعتبرة ذات العلاقة بالحياة الاقتصادية لجميع هذه الشعوب ـ التي يمكن أن نقول عنها، لتثبيت الأفكار في الأذهان، إنها تمثل جزء كبيراً من حضارة العصر الحجري الأخير ـ وكل هذه البقايا المعتبرة من العادات، سواء داخل المجتمعات القريبة منا أو داخل مجتمعاتنا نحن، تفلت من الأطر الذهنية التي يعتمدها الاقتصاديون القلائل الذين أرادوا المقارنة بين مختلف النظم الاقتصادية المعروفة[15]. ومن هذا المنطلق نضيف نحن ملاحظات طالما كررناها إلى ملاحظات السيد مالينوفسكي الذي خصص عملاً بكامله «لتفجير» كل النظريات المتداولة حول الاقتصاد «البدائي»[16].

(15) Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft* (3e éd.), p. 73.

لقد انتبه ـ الباحث إلى هذه الظواهر الاقتصادية، لكنه أساء تقدير أهميتها عندما اختزلها في ظاهرة الضيافة.

(16) Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London: G. Routledge & sons, 1922), pp. 167 sq.; «Primitive Economics of the Trobriand Islands,» *Economic Journal* (Mars 1921), Voir la préface de J. G. Frazer à Malinowski, Ibid.

وإليكم سلسلة من الظواهر ذات الأسس الصلبة تؤكد ما نذهب إليه: لمفهوم القيمة حضور وظيفي في هذه المجتمعات حيث تراكم فوائض ضخمة جداً من الثروات تبدد في أغلب الأحيان ببذخ هائل[17]، ليس له أي صفة ربحية. هناك مظاهر للغنى، وهناك أنواع من العملة[18] يجري تبادلها، لكن هذا الاقتصاد مازال يتضمن الكثير من العناصر الدينية: مازالت للعملة سلطتها السحرية، ومازالت هذه العملة مرتبطة بالعشيرة أو بالفرد[19]، كما إن مختلف الأنشطة الاقتصادية، على سبيل المثال، مشبعة بالطقوس وبالأساطير، محافظة على طابعها الاحتفالي الملزم والفعال[20]، وهي مليئة بالطقوس والقوانين. ومن وجهة النظر هذه، نرد على السؤال الذي طرحه دوركهايم بخصوص الأصل الديني لفكرة القيمة الاقتصادية[21]. إن هذه الوقائع تجيب عن جملة من الأسئلة تتعلق بأشكال وأسباب ما نسميه بطريقة غير موفقة «مقايضة»[22] الأشياء النافعة، وهي ظاهرة

(17) الحالة القصوى التي يمكننا ذكرها هي تلك المتعلقة بالتضحية بالكلاب عند شوكشي (انظر أعلاه)، ففي بعض الأحيان يصل أصحاب أجمل الكلاب إلى حد إفناء كل الطاقم الذي يجر الزلاجة الثلجية، مضطرين بعد ذلك إلى شراء كلاب جديدة.

(18) انظر أعلاه.

(19) انظر أعلاه.

(20) Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 95, cf. Frazer, préface au livre de Malinowski.

(21) Émile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598, n. 2.

(22) *Digeste*, XVIII, I; *De Contr. Emt.*, 1.

يشرح لنا باولوس (Paulus) النقاش الكبير الذي جرى بين القضاة الرومانيين لمعرفة ما إذا كانت العملية التي يعبر عنها بكلمة (permutatio) تعني البيع. وكل الفقرة التي كتبها باولوس مهمة رغم الخطأ الذي يقوم به في تأويله لهومير (II, VII, 472 à 475)، فالكلمة اليونانية المعنية كانت تعني فعلاً اشترى، لكن العملات الإغريقية كانت تتكون من البرونز والحديد والجلود والأبقار في حد ذاتها والعبيد، وكل هذه كانت لها قيمة محددة.

يعتبرها التاريخ الاقتصادي - متبعاً في ذلك القضاة اللاتينيين الذين ساروا بدورهم في هذا الأمر على خطى أرسطو[23] - أصل تقسيم العمل. إن ما يُتبادل في هذه المجتمعات المتنوعة التي أصبح الكثير منها معروفاً يختلف عما تعنيه كلمة نافع، فالعشائر والأجيال، وبصفة عامة الرجال والنساء، يكونون في هذه المجتمعات - بسبب العلاقات المتعددة التي تسمح بها الاتصالات بين الناس - في حالة دائمة من الغليان الاقتصادي. وهذه الحالة من الإثارة والغليان قليلاً ما تقتصر على الأشياء المادية فقط، ومن ثم فهي أقل ابتذالاً من بيوعاتنا وشراءاتنا وإيجاراتنا الخدمية ومضارباتنا المالية.

ومع ذلك، فإنه بإمكاننا أن نذهب أبعد مما وصلنا إليه إلى حد الآن. إننا نستطيع أن نفكك المفاهيم الرئيسة التي استعملناها ونعيد خلطها وتلوينها من جديد، فالمفردات التي استخدمناها: هدية، عطية، هبة تفتقد في حد ذاتها إلى الدقة، والواقع أننا، وبكل بساطة لم نجد غيرها. وسيكون من المفيد أن نعيد من جديد صياغة هذه المفاهيم القانونية والاقتصادية التي نلتذ بالمقابلة بينها: حرية/ التزام، كرم وسخاء وبذخ/ ادخار ومصلحة ومنفعة. بيد أننا لا نستطيع الآن أن نقدم في هذا الشأن أكثر من بعض الأفكار، وسنعتمد في هذا المجال مثال تروبريان[24] لتوضيح المسألة، ففي هذا المجتمع هناك فكرة ألهمت كل الأعمال الاقتصادية التي وصفناها، وهذه الفكرة لا تعبّر عن الخدمة التي يؤديها صاحبها بحرية ومجانية مطلقة، ولا تعبّر كذلك عن الإنتاج والتبادل المحكوم بالمصلحة والمنفعة المطلقة، إنها شيء هجين ازدهر هناك.

(23) *Pol.*, livre I, 1275 a, 10 sq., Ibid., 25.

(24) نستطيع أيضاً اختيار كلمة صدقة العربية، فهي حسنة ومهر وعدل وضريبة، انظر أعلاه.

لقد قام السيد مالينوفسكي بمجهود جدي[25] من أجل تصنيف كل المبادلات التي شاهدها لدى تروبريان، تارة من منظور الدوافع والمصلحة، وتارة أخرى من منظور الترفع عن المنفعة. وقد تدرج في ترتيبها من حالة الهبة الخالصة إلى حالة المقايضة الخالصة التي تأتي بعد المساومة على القيمة[26]. لكن هذا التصنيف لا يمكن تطبيقه عملياً، فبالنسبة إلى مالينوفسكي تشكل الهدية[27] التي تجري بين الأزواج مثالاً جلياً يجسد الهبة الخالصة، ولكن أهم شيء - حسب رأينا، أشار إليه مالينوفسكي - وهو يلقي بذلك ضوءاً ساطعاً على حقيقة العلاقات الجنسية البشرية، هو إمكانية المقارنة بين مابولا، التي تعني قوامة الزوج على زوجته، والأجر الذي يقدم لها لقاء خدمتها الجنسية. وكما إن الهدايا التي تقدم إلى القائد تمثل في الوقت ذاته أتاوات، تمثل الأطعمة التي توزع في إطار (Sagali) مكافأة مقابل القيام ببعض الأعمال، كالسهر بجانب الميت وإجراء بعض الطقوس. وفي الحقيقة فإن هذه الهبات بقدر ما هي حرة فهي ليست خالية تماماً من المصلحة والمنفعة، إنها في أغلب الأحوال خدمات مضادة، وهي أحياناً تقدم من أجل تسديد ثمن خدمات وأشياء، وفي الوقت ذاته من أجل المحافظة على علاقة تحالف أو مصاهرة رابحة[28] لا يمكن حتى رفضها، مثلما هو حال العلاقة بين

(25) Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 177.

(26) هناك ملاحظة مهمة يجب القيام بها، وهي أنه في هذه الحالة ليس هناك بيع، لأنه يجري تبادل عملة، فالحد الأقصى الذي وصل إليه اقتصاد تروبريان لا يذهب إلى حد استعمال العملة في عملية التبادل ذاتها.

(27) *Pure gift.*

(28) انظر أعلاه، خاصة هدية أوريغوبو (Urigubu) التي تقدم لأخ الزوجة: منتوج الجني مقابل العمل.

قبائل صيادي السمك[29] وقبائل الفلاحين وقبائل الخزافين. وكما هو معلوم، فإن هذه الظاهرة عامة، إذ إننا رأيناها على سبيل المثال في بلاد ماوري ولدى تسمشيان[30] وغيرهما. ومن ثم ندرك أين تكمن هذه القوة الروحية المادية التي تجمع بين العشائر وفي الوقت ذاته تفرق بينهم، تقسم عملهم وفي الحين نفسه تلزمهم بالتبادل، فحتى في هذه المجتمعات كان كل من الفرد والجماعة، بل الجزء من الجماعة، يحس بحقه المستقل في رفض العقد، وهو ما يجعل عملية توزيع الثروات وانتقالها مطبوعة بالكرم والسخاء. ولكنهم من ناحية أخرى، لم يكن لديهم الحق أو المصلحة في هذا الرفض، وهذا ما يجعل هذه المجتمعات البعيدة جداً عنا قريبة منا.

وظاهرة استعمال العملة يمكن أن توحي لنا بأفكار أخرى، ففايغوا لدى تروبريان، والأساور والقلائد وكل أنواع النحاس في شمال الغرب الأميركي، أو وامبون (wampun) لدى إيروكوا (iroquois) كلها ثروات وعلامات ثروة[31] وأدوات تبادل وتسديد

(29) انظر أعلاه وازي.

(30) انظر أعلاه، لقد وصف بواس بطريقة رائعة تقسيم العمل (الطريقة التي تجري بها هذه العملية بمناسبة إعداد حفلة لدى عشائر تسمشيان) كما تتحدث عنها إحدى أساطير البوتلاتش: Franz Boas, *Tsimshian Mythology*, 31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1909-1910 (Washington: Government Printing Office, 1916), pp. 274, 275, cf. p. 378.

ويمكن تقديم أمثلة مشابهة بطريقة لانهائية، فهذه المؤسسات الاقتصادية موجودة فعلاً حتى عند مجتمعات لم تبلغ أدنى درجات التطور. انظر على سبيل المثال في أستراليا المكانة التي تحتلها جماعة تملك منجماً من مسحوق أكسيد الحديد: Aiston et Horne, *Sabage Life in Central Australia* (Londres, 1924), pp. 81, 130.

(31) انظر أعلاه. يحافظ الترادف في اللغة الألمانية بين كلمتي (token) و(zeichen)، اللتان تعنيان بصفة عامة العملة على بقايا هذه المؤسسات: العلامة التي هي العملة في حد ذاتها، والإشارة التي تحملها والضمان الذي تمثله يشكلان شيئاً واحداً، كما يمثل اليوم إمضاء الشخص ضمانة المسؤولية والتزاماً بها.

أثمان، وهي في الوقت ذاته أشياء يمكن منحها وحتى إفناؤها، وفوق ذلك هي ضمانات وودائع ترتبط بمستعمليها الذين يرتبطون في ما بينهم بواسطتها. وبما أن هذه الأشياء تستعمل كعملة، فإن من المصلحة منحها للحصول من جديد على أشياء أخرى وذلك عن طريق تحويلها إلى بضائع وخدمات تتحول بدورها إلى عملة. ويبدو الأمر هنا كما لو أن القائد في مجتمع تروبريان أو تسمشيان تصرف - مع اعتبار الاختلاف في الدرجة - مثل الرأسمالي الذي يعرف كيف يتخلص من نقوده في الوقت المناسب ليعيد بعد ذلك بناء رأسماله المنقول. وهكذا، فإن المصلحة والترفع عن الربح يستطيعان أيضاً تفسير هذا الشكل من حركة انتقال الأموال، وكذلك الشكل القديم لحركة انتقال علامات الثروة التي تتبعها.

ولا يتطابق حتى الإفناء التام للثروات مع عملية الانفصال التام بين النفعي واللانفعي التي يعتقد بعضهم أنها حدثت خلال مسيرة التطور البشري، فهذه الأفعال العظيمة ليست خالية من الأنانية، صحيح أن هذا الشكل من التبديد المبالغ فيه للثروات يعطي لهذه المؤسسات مظهراً تبذيرياً طفولياً تُمنح أو تُفنى في إطاره أكداس عظيمة من الأملاك دفعة واحدة، مثلما يجري ذلك في حالات البوتلاتش[32]. ولا يتعلق الأمر هنا بإفناء أشياء نافعة، من خلال

(32) Georges Davy, *La Foi jurée*, travaux de l'année sociologique (Paris: F. Alcan, 1922), pp. 344 sq.; Alexandre Moret et Georges Davy (*Des clans aux Empires; Eléments de sociologie*, I).

في بحثه **من العشائر إلى الإمبراطوريات** اكتفى السيد دافي بتضخيم أهمية هذه الظواهر. وإذا كان البوتلاتش يساعد على إقامة العلاقات الهرمية بل ويؤسسها أحياناً، فإن وجوده ليس ضرورياً لإقامة علاقات كهذه. والشاهد على ذلك هو أن المجتمعات الإفريقية، الزنجية أو البنتو (Bantu)، إما أنها لم تعرف البوتلاتش أو أنها لم تطوره كثيراً أو أنه اختفى من تقاليدها. ورغم ذلك فهي تعرف كل أشكال التنظيم السياسي الممكنة.

الاستهلاك المفرط للمأكولات على سبيل المثال، بل بتحطيم الأملاك من أجل لذة الإفناء، كما هو حال القطع النحاسية والنقود التي يرميها قادة تسمشيان وتلنغيت وهايدا في الماء، ويحطمها قادة كواكيوتل وأحلافهم. غير أن أسباب هذه الهبات وهذا الاستهلاك الذي لا حد له، وهذه الخسائر والإفناء المجنون للثروات ليس خالياً تماماً من المصلحة، فمن خلال هذه الهبات تترتب بين القادة وأتباعهم وبين هؤلاء وتابعيهم علاقات هرمية، فالعطاء يعني إظهار التفوق وعلو المكانة والأهلية للقيادة، وقبول العطاء دون الرد بمثله أو بأحسن منه معناه قبول وضعية التابع، والتحول إلى زبون وخادم، والقناعة بالحجم الصغير والتدحرج إلى الأسفل، والرضاء بالمكانة الوضيعة لخادم الأسياد.

ويتضمن الطقس السحري لكولا، ويسمى مواسيلا[33] (mwasila)، الكثير من العبارات والرموز التي تثبت أن المتعاقد يبحث عن المنفعة: المكانة الاجتماعية الرفيعة التي تأخذ أحياناً شكلاً فظاً، فبعد أن يؤثر الساحر على نواة التنبول[*] وعلى القائد وأصحابه وخنازيرهم، وعلى القلائد والرأس و«فتحاته» وكل ما يؤتى به إليه، وبعد أن يسحر كل شيء ينشد بشيء من التبجح[34]:

اقلب الجبل، الجبل يتحرك، الجبل ينهار... إلخ.

سحري يصل إلى قمة جبل دوبو (Dobu)، قاربي سيغرق... إلخ.

(33) Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, pp. 199 à 201; cf. p 203.

(*) نوع من الفلفل يمضغ ورقه.

(34) المصدر نفسه، ص 199. تعني كلمة جبل في هذا الشعر جزر أنتروكاستو (Entrecasteaux)، ويغرق القارب هنا بسبب ثقل البضاعة التي تأتي في إطار كولا: cf. autre formule, p. 200, texte avec commentaires, p. 441; cf. p. 442. remarquable jeu de mots sur «écumer». cf. formule, p. 205; cf. plus haut, p. 124, n. 1.

شهرتي مثل الرعد، وقع خطواتي مثل الصوت الذي يحدثه السحرة الطائرون، تودو ـ تودو.

الأول، والأجمل، والأكثر حظاً، والأقوى، والأغنى، هذا هو الهدف من هذه الممارسات. وهكذا يمكن بلوغ الهدف. وعندما يحقق القائد ذلك يبدأ في تأكيد قوته الخارقة الخفية (mana) من خلال إعادة توزيع ما حصل عليه من ثروات على أتباعه وأقربائه. ثم يؤكد مرتبته كقائد بين القادة من خلال مبادلة الأساور بالقلائد، والضيافة بالزيارات وهكذا. . . ومن ثم فإن الثروة تمثل، من أي زاوية نظرنا إليها، أداة للشهرة والهيبة، وهي في الوقت ذاته شيء ذو قيمة نفعية. ولكن هل الأمر مختلف عندنا اليوم؟ أليست الثروة قبل كل شيء أداة للقيادة؟

لنضع الآن على محك الاختبار والتحقيق، وفق المنهج الذي اتبعناه، الفكرة الأخرى المقابلة للهبة وللتعالي عن الأنانية، ونقصد فكرة الربح والبحث الفردي عن المنفعة. إن هذه الفكرة مختلفة هنا عما هي عليه في أذهاننا في وقتنا الحاضر، فإذا كان بعض معناها موجوداً لدى القادة التروبريان أو الأميركيين أو عند عشائر أندمان . . . إلخ، أو كان يوجه في الماضي سلوك بعض الهنود الكرماء أو النبلاء الجرمانيين أو السلتيين خلال ممارستهم للهبة ولحفلات التبذير، فإن الأمر يختلف كثيراً في حالة التفكير البارد عند التاجر والمصرفي والرأسمالي، ففي هذه الحضارات العتيقة هناك اهتمام بالجانب النفعي للأشياء، ولكن بطريقة تختلف عن واقع الحال في عصرنا، هناك ادخار للثروات ولكن من أجل صرفها، من أجل «الإجبار»، من أجل الحصول على «رجال تابعين». ومن ناحية أخرى هناك تبادل، ولكنه تبادل لأشياء ثمينة بالخصوص، حلي وملابس، أو لأشياء يجري استهلاكها فوراً في الولائم. هناك ربا، هناك رد على الهدية بما يفوق قيمتها، ولكن من أجل إهانة من بادر

أولاً بتقديم الهدية أو بعملية التبادل، وليس فقط من أجل تعويض هذا الأخير عن خسارته التي ترتبت عن الرد المؤجل على هديته أو الاستهلاك المؤجل لها. هناك ربح ولكن هذا الربح لا يشبه الربح بمعناه الذي نعرفه إلا لأنه يقود السلوك.

بين اقتصاد هلامي إلى حد ما، متعالٍ عن المنفعة والربح، ينظم حياة العشائر الأسترالية أو الأميركية الشمالية من ناحية، واقتصاد فردي قائم على الربح الخالص من ناحية أخرى، وهو ما عرفته مجتمعاتنا على الأقل جزئياً منذ أن اكتشف ذلك الساميون والإغريق، ترتبت سلسلة ضخمة من المؤسسات والأحداث الاقتصادية، وهذه السلسلة لم تكن محكومة بالعقلانية الاقتصادية التي يقبل بعضهم بكل سرور على تحويلها إلى نظرية.

إن كلمة فائدة/ مصلحة جديدة في حد ذاتها [لكلمة (intérêt) معان عديدة، ونحن نستعمل هنا ـ كمقابل لها في العربية ـ كلمة فائدة عندما يتعلق الأمر بشأن يغلب عليه الطابع الاقتصادي، وكلمة مصلحة عندما يكون المعنى عاماً]، وهي ذات أصول تقنية تتعلق بالمحاسبة لدى اللاتينيين، وتكتب في كتب المحاسبات مقابل خانة الإيرادات التي ستقبض. وفي الأخلاق القديمة الأكثر ارتباطاً بالأبيقورية ليس الجانب المادي النفعي هو المنشود، بل الخير والمتعة. وقد تطلّب الأمر انتصار العقلانية والمركنتيلية حتى توضع أفكار الربح والفرد موضع التنفيذ، وترفع إلى مستوى المبادئ. وبإمكاننا حتى أن نحدد، بعد ماندفيل (Mandeville) **(حكاية النحل)**، تاريخ انتصار فكرة المصلحة الفردية، ولكنه من الصعب ترجمة هذه الكلمات إلى اللاتينية أو اليونانية أو العربية، وحتى الرجال الذين كتبوا السنسكريتية القديمة، واستعملوا كلمة (artha)، وهي قريبة إلى حد كبير من فكرة المصلحة عندنا، كان معناها عندهم، كما هو

الحال بالنسبة إلى الأصناف الأخرى من الفعل، مختلف عما هو لدينا. وتصنف الكتب المقدسة الهندية القديمة الأنشطة الإنسانية من منطلق القانون (dharma) والمصلحة (artha) والرغبة (kama). ولكن الأمر يتعلق بالمصلحة السياسية قبل كل شيء: مصلحة الملك والبراهمان والوزراء والمملكة وكل طبقة مغلقة، فالأدبيات الضخمة المتمثلة في (Nitiçastra) ليست أدبيات اقتصادية.

إن مجتمعاتنا الغربية هي التي قامت منذ وقت قريب فقط بتحويل الإنسان إلى «حيوان اقتصادي»، ولكننا لسنا كلنا كائنات من هذا النوع، فسواء تعلق الأمر بسلوك العامة أو بممارسات الخاصة من الناس فإن التبذير اللاعقلاني للثروات مازال شيئاً عادياً، وهو ما يطبع إلى الآن سلوك بعض ما تبقى من فئة النبلاء عندنا، فالإنسان الاقتصادي (homo oeconomicus) ليس وراءنا بل أمامنا، كما هو الحال بالنسبة إلى إنسان الأخلاق والواجب وإنسان العلم والعقل. لقد كان الإنسان طيلة فترة طويلة مضت شيئاً آخر، ولم يمر وقت طويل منذ أن أصبح آلة أضيفت إليها آلة حاسبة.

من حسن حظنا أننا مازلنا بعيدين عن الوضع الذي يسيطر فيه بشكل مستمر وجليدي الحساب النفعي. لنقتدِ بموريس هالفاكس في بحثه حول الطبقات العمالية، ونقوم ببحث معمق، اعتماداً على الإحصائيات، لعاداتنا الاستهلاكية، لمصاريفنا نحن الغربيين المنتمين إلى الطبقات الوسطى، كم لنا من حاجات نسدها؟ وكم لنا من ميولات ليس لها هدف نفعي ولا نسدها؟ وكم يخصص الرجل الثري من دخله ـ كم يستطيع أن يخصص منه ـ لتحقيق منفعته الشخصية؟ ألا تجعله مصاريفه الضخمة على الترف والفن، وكذا تبذيره الجنوني، يشبه النبلاء القدامى أو القادة البرابرة الذين وصفنا عاداتهم؟

هل لابدّ لنا من القبول بهذا الواقع؟ هذه قضية أخرى. لكنه ربما سيكون من الجيد أن توجد أساليب أخرى للإنفاق والتبادل غير تلك التي تتمثل في التبذير. ونحن نرى أن أفضل نموذج اقتصادي ليس ذلك الذي يقوم على اعتبار الحاجات الفردية فقط، أعتقد أنه من واجبنا، حتى عندما يكون هدفنا زيادة ثرواتنا الشخصية، أن نحافظ على شيء آخر فينا لا يمكن اختزاله في صفة الممول الرأسمالي الصرف، والتحول في الوقت ذاته إلى صنف أفضل من المحاسبين والمتصرفين. إن المتابعة الفظة للأهداف الفردية مضرة بالأهداف وبالسلم المتعلق بالجماعة، بنسق العمل الجماعي وبأفراحه، ومن خلال نتائجه العكسية بالفرد في حد ذاته أيضاً.

لقد سبق أن رأينا كيف أن أقساماً مهمة من مؤسساتنا الرأسمالية تعمل الآن بشكل جماعي على ربط مستخدميها بشكل جماعي. ومن ناحية أخرى تدعي كل التجمعات النقابية، سواء منها الخاصة بالعمال أو بالأعراف، أنها تمثل مصلحة منتسبيها وحتى روابطهم المهنية. صحيح أن الخطابات فيها الكثير من المجاز، غير أن علينا ملاحظة أن الأخلاق والفلسفة ليستا وحدهما اللتين بدأتا بالارتفاع إلى هذا المستوى من التصور الجماعي للمصلحة، بل الاقتصاد في حد ذاته. ونشعر الآن أنه لم يعد بعد من الممكن أن نطلب العمل المتفاني من أناس ليسوا واثقين من أنهم سيحصلون على الأجر المناسب طيلة حياتهم مقابل العمل الذي قاموا به بكل إخلاص لفائدتهم ولفائدة غيرهم. إن العامل الذي يعرض اليوم قوة عمله للتبادل يحس ـ وكان هذا شعوره على الدوام ـ ولكن بطريقة حادة الآن أنه لا يبادل سلعة أو وقتاً من العمل، ولكن يعطي بالمقابل شيئاً من ذاته ووقته وحياته، وهو إذاً يريد أن يجازى ولو باعتدال على هذه الهبة. إن حرمانه من ذلك يدفعه إلى الكسل وإلى إعطاء أقل ما يمكن من المردود.

وربما يمكننا انطلاقاً من ذلك تقديم خلاصة ذات طابع سوسيولوجي وتطبيقي في الوقت ذاته، ففي سورة التغابن المكية الشهيرة يقول محمد:

«إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم، فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم. ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون. إن تقرضوا الله قرضا حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم. عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم»(*).

غيروا اسم الله باسم المجتمع وباسم الجماعات الحرفية، أو اجمعوا الأسماء الثلاثة مع بعضها إن كنتم متدينين، ثم عوضوا مفهوم الصدقة بمفهوم التعاون أو العمل أو الخدمة من أجل الغير، وعندئذ ستكون لديكم فكرة عن فن الاقتصاد الجديد الذي هو بحالة ولادة شاقة. إننا نراه الآن يعمل لدى بعض الجماعات الاقتصادية ويعمر قلوب عموم الناس الذين كانوا في أكثر الأوقات يحسون بمصالحهم الخاصة والجماعية أكثر من أولئك الذين يقودونهم.

(*) يثير الاختيار بين ترجمة هذه الآيات كما وردت في النص أو العودة إليها مباشرة في النص القرآني الأصلي جملة من المشاكل، فمارسيل موس، الذي يعرف اللغات الإنجليزية والألمانية والسنسكريتية والسلتية واللاتينية واليونانية، لا يعرف العربية، وهو لا يحدد بدقة الترجمة التي أخذ منها الآيات التي ذكرها في نصه. والمشكل الرئيس هنا هو أنه سواء قمنا بإعادة ترجمة النص الفرنسي الذي عاد إليه موس أو عدنا بشكل مباشر إلى النص القرآني فإن هناك احتمالاً كبيراً في أن نبتعد عما فهمه المؤلف من هذه الآيات. لقد اخترنا العودة إلى النص القرآني الأصلي، ويمكن للقارئ المحترف أن يواصل تتبع المسألة في مصادرها المباشرة إن رأى في ذلك فائدة. للوقوف على بعض المسائل المتعلقة بهذه المشكلة، انظر: Paul Dresch, «Mutual Deception: Totality, Exchange and Islam in the Middle East,» in: *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, Methodology and History in Anthropology; v. 1, Edited by Wendy James and N. J. Allen (New York: Berghahn Books, 1998).

إذا ما بحثنا في هذه الجوانب المظلمة من الحياة الاجتماعية، فربما ننجح ولو قليلاً في إضاءة الطريق التي ينبغي على أممنا أن تسلكها من الناحية الأخلاقية والاقتصادية.

III

خلاصة في علم الاجتماع العام وفي الأخلاق

ليُسمح لنا مرة أخرى بتقديم ملاحظة منهجية تخص طريقة البحث التي اتبعناها. إننا لا نرغب في تقديم هذا البحث بوصفه نموذجاً، فهو مليء بالمثالب، إنه ناقص والتحليل الذي يتضمنه يحتاج إلى أن يعمق أكثر[35]. وفي الواقع، إن ما قمنا به هو طرح مجموعة من الأسئلة على المؤرخين والإثنوغرافيين، بل إننا قمنا بتحديد مواضيع البحث أكثر مما أوجدنا حلولاً نهائية للقضايا التي طرحناها. ويكفينا الآن أننا مقتنعون بأن السير في هذا الاتجاه سيمكّننا من تحديد الكثير من الظواهر التي يجب أن تدرس.

ولكن هذا يعني، إذا ما كان الأمر كما أوضحنا، أن الطريقة التي اتبعناها في بحثنا تتضمن مبدأً إدراكياً نود إبراز ملامحه. إن كل الظواهر التي درسناها ـ وليسمح لنا بهذا التوصيف ـ تشكل ظواهر

(35) إن المناطق التي يمكن لبحوثنا أن تأتي منها بالكثير هي ميكرونيزيا، ففي هذه المنطقة يوجد نظام من العملة ومن العقود غاية في الأهمية، خاصة في (Yap) وفي (Palaos) في الهند الصينية، خاصة لدى مون خمير، في أسام، ولدى (Thibeto - Birmans) أيضاً مؤسسات من هذا النوع. أخيراً لقد طور البربر استخدامات مثيرة لتاوسا (أو ثاوسا): Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*.

أما السيدان دوتي (Doutte) ومونييه (Maunier)، وهما مؤهلان أكثر منا للقيام بذلك، فقد اختصا بدراسة هذه الظاهرة. أخيراً، يمكن للقانون السامي القديم كما هو الحال بالنسبة إلى العادات اليدوية أن يوفر لنا وثائق ثمينة في هذا المجال.

كلِّية، أو إذا أحببنا ـ ولكننا لا نميل كثيراً إلى هذه الكلمة ـ عامة: أي إنها تحرك في بعض الحالات كل المجتمع وكل مؤسساته (البوتلاتش العشائر المتصارعة، القبائل المتزاورة... إلخ)، وفي حالات أخرى قسماً كبيراً فقط من المؤسسات، وبالتحديد عندما تهم هذه المبادلات وهذه العقود الأفراد على وجه الخصوص.

كل ذلك يشكل في الوقت ذاته ظواهر قانونية واقتصادية ودينية وحتى جمالية مورفولوجية... إلخ، فهي قانونية تتصل بالخاص والعام من القانون، وهي أخلاقية في بُعدَيها التنظيمي والهلامي، سواء كانت ملزمة بشكل صارم أو اكتفت بالمحمود والمذموم من الحكم. وفي الوقت ذاته هي سياسية ومنزلية، تشمل الطبقات الاجتماعية وكذا العشائر والعائلات. وهي أيضاً دينية بما في ذلك الدين بمعناه الدقيق والسحر والمعتقدات الإحيائية، وكل الأفكار الدينية المبثوثة في كل المناحي. وهي اقتصادية، لأن فكرة القيمة والمنفعة والمصلحة والبذخ والثراء والشراء والمراكمة من ناحية، وفكرة الاستهلاك، وحتى فكرة التبذير الخالص من ناحية أخرى، جميعها موجود في كل مكان، رغم أن معناها يختلف عما هو عليه اليوم. وإضافة إلى ذلك، فإن هذه المؤسسات لها بعد جمالي مهم، تجاهلناه عمداً في هذه الدراسة، لكن الرقصات الدرامية التي تقدم بالتناوب، والأغاني والاستعراضات من كل نوع، والعروض الدرامية التي تقدم من مضرب إلى مضرب ومن شريك إلى شريك، ومختلف الأشياء التي تصنع وتستعمل وتزخرف وتصقل وتقطف وتمنح بحب، وكل ما يحصل عليه بفرح ويقدم بنجاح، والولائم في حد ذاتها، تلك التي يشارك فيها الجميع. كل شيء: الطعام والأشياء والخدمات، وحتى الاحترام كما يقول تلنغيت، كل شيء يتسبب في حالة من الانفعال الجمالي، وليس فقط حالة من الانفعال الأخلاقي

والمصلحي[36]. ولا ينطبق هذا على ميلانيزيا وحسب، ولكن بشكل خاص على هذا النظام الذي هو البوتلاتش المنتشر في شمال الغرب الأميركي، وأكثر من ذلك على هذا الاحتفال ـ السوق كما عرفه العالم الهندي ـ الأوروبي[37]. أخيراً تمثل هذه الظواهر ظواهر مورفولوجية: كل شيء يجري أثناء الاجتماعات والمعارض والأسواق، أو على الأقل خلال الحفلات التي تقام، وكل هذه الحفلات تفترض أن تتألف بالمناسبة تجمعات سكنية قد تتجاوز مدة وجودها أكثر من موسم من مواسم التمركز الاجتماعي، مثلما هو حال البوتلاتش لدى كواكيوتل، أو أكثر من عدة أسابيع مثلما يجري في الرحلات البحرية لدى الميلانيزيين. ومن ناحية أخرى يجب أن تكون هناك طرق، أو على الأقل مسالك وبحار وبحيرات يمكن السفر فيها بأمان. يجب أن تكون هناك تحالفات داخل القبائل وبينها وحتى على مستوى عالمي[38].

إن هذه الظواهر أكبر من أن تكون عناوين لبعض المواضيع

(36) انظر «طقس الجمال» في «كولا» لدى تروبريان: Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, pp. 334 et suivantes, 336.

«شريكنا يرانا، يرى أن منظرنا جميل، يرمي لنا ما عنده من فايغوا». بالنسبة إلى استعمال النقود للزينة، انظر: Richard Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel* (Berlin: D. Reimer (E. Vohsen), 1912-), III, p. 39.

وتستعمل عبارة (Prachtbaum) للإشارة إلى من يتزين بالنقود من الرجال والنساء (t. III, p. 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12)

وفي مناطق أخرى يمثل القائد «شجرة» (I, p. 298. v. 3).

وفي أماكن أخرى يفوح الرجل المقلد بالأوسمة عطراً (I, p. 192, v. 7; v. 13, 14).

(37) Marchés aux fiancées; notion de fête, feria foire.

(38) انظر: Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, III, p. 36.

الاجتماعية، وهي ليست مجرد عناصر مؤسسية، وأكبر من أن تكون مؤسسات معقدة بأكملها، بل هي أكثر من أن تختزل في نظم مؤسسية تتفرع إلى دين وحقوق واقتصاد. . . إلخ. إنها ظواهر «كلّية»، نظم اجتماعية بأكملها حاولنا وصف الطريقة التي تعمل بها. لقد شاهدنا مجتمعات في حالة حركية أو في حالة من الحياة الفيزيولوجية النشطة، لم ندرسها كما لو كانت في حالة جامدة، في وضع ثابت أو في حالة تيبس جثي، كما إننا لم نحللها ونفككها إلى قوانين حقوقية وأساطير وقيم وأسعار، بل على العكس من ذلك، نحن لم نستطع تصور ما هو أساسي فيها، حركتها وطابعها الحي، وكذلك اللحظة الزمنية الهاربة التي يعي فيها المجتمع وأعضاؤه شعوراً بذاتهم وبوضعيتهم تجاه الآخر، إلا من خلال اعتبار الكل. وفي هذه المشاهدة الحسية للحياة الاجتماعية هناك إمكانية أن نجد وقائع جديدة بدأنا فقط للتو في معالجتها، وبرأينا فإنه ليس هناك ما هو مفيد واستعجالي أكثر من دراسة هذه الظواهر الاجتماعية.

إن لدراسة كهذه فائدة مزدوجة: **الفائدة الأولى** عامة، ذلك أن لهذه الظواهر التي تشتغل بشكل كلي، حظاً كبيراً في أن تكون كونية أكثر من مختلف المؤسسات الأخرى أو أكثر من مواضيعها التي تلونت بلون محلي بشيء من المصادفة. أما **فائدتها الأساسية** فهي واقعيتها، فمن خلال دراسة كهذه نستطيع في الواقع أن نرى الأشياء الاجتماعية بحد ذاتها، وكما هي. وفي إطار الحياة الاجتماعية لا نتمثل الأفكار أو القواعد فقط، بل الناس والجماعات وتصرفاتهم، نراهم يتحركون كما في الميكانيكا، نرى جماهيراً ونظماً، أو كما في البحر نرى الأخطبوط والشقار(*)، نرى أعداداً من الرجال وقوات متحركة تتموج في أوساطها وفي مشاعرها.

(*) شقائق نعمان بحرية.

يحس المؤرخون بأن علماء الاجتماع يقومون بكثير من التجريد، ويفصلون أكثر من اللازم بين مختلف العناصر التي تتشكل منها المجتمعات، ويعترضون على ذلك وهم على حق. يجب محاكاتهم في ذلك ومشاهدة المعطى. والمعطي هو روما وأثينا، وهو الفرنسي العادي والميلانيزي المتحدر من هذه الجزيرة أو تلك، وليس الصلاة والقانون في حد ذاته، فبعد أن خاضوا في التقسيم والتجريد يجب على علماء الاجتماع أن يجتهدوا في إعادة تركيب الكل، وسيجدون عندها معطيات خصبة، وسيجدون الوسيلة المناسبة لإرضاء علماء النفس، فهؤلاء يحسون بأن لهم امتيازاً خاصاً، وخاصة منهم الأطباء النفسانيون، إذ إنهم مقتنعون بأنهم يدرسون الملموس، وكل هؤلاء يشاهدون أو عليهم أن يشاهدوا سلوك كائنات كلّية غير مقسمة إلى ملكات منفصلة. وفي هذا يجب محاكاتهم، إن دراسة المحسوس الذي هو كلي ممكنة، وهي أكثر شداً للباحث وأكثر قدرة على التفسير في علم الاجتماع، فنحن في علم الاجتماع نشاهد ردود أفعال كاملة ومعقدة لعدد محدد من الكائنات، من الكائنات الكلّية والمركبة، ونصف كذلك أجسامها ونفسياتها في الوقت نفسه الذي نصف فيه سلوك هذه الجماهير وحالاتها النفسية: المشاعر والأفكار، الإرادة العفوية للحشود أو إرادة المجتمعات المنظمة وأقسامها الصغرى. ونشاهد كذلك الأجساد وردود فعل الأجساد التي تشكل الأفكار والمشاعر تعبيراتها العادية، وبشكل نادر دوافعها الحقيقية. إن المبدأ الأساسي والهدف النهائي لعلم الاجتماع هو التمثل المعرفي للجماعة في كليتها ولسلوكها في كليته.

لم يكن لدينا الوقت الكافي لمحاولة القيام منذ الآن بتحديد الأساس المورفولوجي لكل الظواهر التي تعرضنا لها ـ وربما أن ذلك كان سيمثل عملية تمطيط غير مبررة لموضوع ضيق. ولكن ربما من

المفيد أن نشير، ولو عن طريق تقديم مثال، إلى المنهج الذي نريد أن نسير فيه لمواصلة هذه الدراسة.

إن كل المجتمعات التي وصفناها أعلاه، باستثناء المجتمعات الأوروبية، مجتمعات مجزأة وحتى المجتمعات الهندية ـ الأوروبية، ومجتمع روما قبل **الألواح الاثني عشر**، والمجتمعات الجرمانية إلى فترة متأخرة، أي حتى تحرير الإدا، وكذلك المجتمع الإيرلندي قبل أن يتشكل إرثه الأدبي، كلها كانت قائمة على أساس العشائر، أو على الأقل العائلات الكبيرة المتماسكة داخلياً إلى حد ما، والمعزولة نسبياً الواحدة عن الأخرى على المستوى الخارجي. كل هذه المجتمعات مازالت أو كانت بعيدة عن حالة الوحدة التي نحن عليها، وعن الوحدة التي تنسبها إليها المعرفة غير الكافية بتاريخها. ومن ناحية أخرى، فإن الأفراد داخل هذه المجتمعات كانوا، حتى وإن تأثروا كثيراً بظروف حياتهم، أقل حزناً وأقل جدية وأقل بخلاً وأقل شخصانية مما نحن عليه الآن. أما خارجياً، فإنهم كانوا أكثر كرماً وأكثر جوداً منا، فخلال الحفلات القبلية، حيث تجري المواجهات بين العشائر وبين العائلات المتحالفة أو التي تتبادل في ما بينها أسس التعاليم الأولى، كانت الجماعات تتزاور، وحتى في مجتمعات أكثر تقدماً ـ بعدما تطور قانون الضيافة ـ جاء قانون الصداقات والعقود مع الآلهة ليؤمن «السلم» في «الأسواق» والمدن. ولفترة طويلة، وفي مجتمعات عديدة، تعامَلَ الناس مع بعضهم بحالة ذهنية غريبة تبدّى فيها الخوف والعدوانية بشطط، ومورس بموجبها الكرم والجود بشطط مماثل. وليس في هذا السلوك من جنون إلا في أعيننا، ففي كل المجتمعات التي سبقتنا مباشرة ومازالت تحيط بنا إلى الآن، وحتى في كثير من ممارساتنا الأخلاقية الشعبية الحالية،

ليس هناك من حالة وسط: الاطمئنان التام إلى الآخر أو الحذر التام منه، إلقاء السلاح والتخلي عن السحر أو إعطاء كل شيء: ابتداء من الضيافة القصيرة الخاطفة إلى البنات والأملاك. وفي مناخ تخلى الناس فيه عن أنانيتهم وعزلتهم وانخرطوا في الأخذ والعطاء.

لم يكن لهم أي خيار آخر، فعندما تلتقي جماعتان من الناس لا يمكن لهما إلا أن تتباعدا، وعندها تصبحان حذرتين من بعضهما أو تدخلان في عملية تحد متبادلة، وربما تتحاربان أو تتعاملان بمودة. وحتى في القوانين والاقتصاديات التي لم تكن بعيدة عن واقع الحال عندنا اليوم، كان التبادل يجري بين غرباء حتى لو كانت تربطهم علاقات تحالف. وقد قال أحد أصيلي كيريوينا من تروبريان للسيد مالينوفسكي(39): «إن رجال دوبو ليسوا طيبين مثلنا، إنهم قساة، إنهم آكلون للحوم البشر، وعندما نصل إلى دوبو يتولانا الخوف منهم، إذ يمكنهم قتلنا. ولكن ما يحدث هو أنني أبصق عند ملاقاتهم عروق الزنجبيل فتتبدل روحهم. ويضعون أسلحتهم ويستقبلوننا بلطف». إنه ليس هناك أفضل من هذا التعبير الذي يترجم حالة عدم الاستقرار بين الحفل والحرب.

ويصف السيد ثورنوالد، وهو من أفضل الإثنوغرافيين، معتمداً إحصائية في الأنساب(40)، حدثاً دقيقاً جرى في إحدى قبائل ميلانيزيا، يبين لنا أيضاً كيف أن الناس يتحولون جماعياً ودفعة واحدة من الحفل إلى الحرب: لقد دعا القائد بيلو (Buleau) القائد

(39) Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 246.

(40) Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, t. III, table 85, note 2.

بوبال (Bobal) وجماعته إلى وليمة يحتمل أنها الأولى ضمن سلسلة طويلة من الولائم. وعلى الفور شرع الجميع في الرقص واستمروا في ذلك طوال الليل، وفي الصباح كان الجميع مستثاراً بسبب السهر طوال الليل والرقص والغناء. ولكن بمجرد أن قام بيلو بحركة بسيطة فُهِم منها التحدي قام رجال بوبال بقتله، ثم هاجموا القرية فنهبوها واختطفوا نساءها، «لقد كان بيلو وبوبال صديقين أكثر من خصمين»، هذا ما قيل للسيد ثورنوالد. ولقد شاهد جميعنا بعض هذه الظواهر من حولنا حتى في أيامنا هذه.

وهكذا فإن الشعوب لم تصل إلى تعويض الحرب والانزواء والثبات على الحال نفسه عن طريق التحالف والهبة والتجارة إلا من خلال المقابلة بين الشعور والعقل ومن خلال تأكيد إرادة السلم ضد التصرف الجنوني المفاجئ.

إنها النتيجة التي يمكن أن نصل إليها في نهاية هذه البحوث، فالمجتمعات تقدمت بقدر ما وصلت إليه، هي وأقسامها الصغرى وأفرادها، من تثبيت لعلاقاتها المتمثلة في تقديم الهدية والقبول بها وفي النهاية الرد عليها. وفي البدء كان لابدّ من تعلم وضع الرماح جانباً. ومن ثم نجحنا في تبادل الأملاك والأشخاص، ليس فقط بين العشائر، بل أيضاً بين القبائل والأمم ـ وخاصة بين الأفراد، ولم يعرف الناس إلا بعد ذلك كيف يبتكرون المصالح ويستجيبون لها، وأخيراً يدافعون عنها من دون استخدام السلاح. وبهذه الطريقة عرفت القبائل والشعوب ـ وهذا ما يجب أن تعرفه غداً الطبقات والأمم والأفراد في عالمنا الذي يوصف بأنه متحضر ـ كيف تتصارع دون أن تتقاتل، وأن تعطي دون أن يضحي بعضها بنفسه لفائدة بعضها الآخر. وفي ذلك يكمن السر الأبدي لحكمتهم وتضامنهم.

ليست هناك أخلاق أخرى ولا اقتصاد آخر ولا ممارسات اجتماعية غير هذه. ويحكي[41] أهل بروتون(*) (Les Bretons) كيف ابتكر الملك آرثر (Arthur) بمساعدة النجار كورنواي (Cornouailles) ما كان يُعدُّ تحفة بلاطه: «الطاولة السحرية الدائرية الشكل»، التي لم يعد فرسان الحرب يتقاتلون حولها. أما قبل ذلك، فقد كانت المنازلات والقتل «بفعل رغبة كريهة متفردة» تضرِّج بالدماء ـ بسبب المشاجرات الحمقاء ـ أجملَ الحفلات. قال النجار لآرثر «سأصنع لك طاولة رائعة يمكن أن يجلس إليها أكثر من ألف وستمئة من هؤلاء، ويمكنهم الدوران حولها ولن يكون هناك إقصاء لأي واحد... لن يستطيع أي من فرسان الحرب أن يقوم بمعركة، لأن حول هذه الطاولة سيكون أرفعهم مقاماً في مستوى أقلهم رتبة»، لن يكون هناك طرف أعلى، ومن ثم لن تكون هناك مشاحنات. وفي كل مكان حمل إليه آرثر طاولته ظل مرافقوه فرحين ومنتصرين. وهكذا تتصرف اليوم الأمم القوية والغنية، السعيدة والطيبة. والشعوب والطبقات والعائلات والأفراد يمكنهم أن يصبحوا أثرياء، ولكنهم لن يصبحوا سعداء إلا إذا عرفوا كيف يجلسون، مثل الفرسان المحاربين، حول الثروة الجماعية. سيكون من غير المفيد الذهاب بعيداً لمعرفة ما هو الخير وما هي السعادة. إنهما هناك، في حالة السلم المفروضة وفي العمل المنظم جماعياً وفردياً، وفي الثروة المراكمة التي يجري توزيعها في إطار الاحترام والكرم المتبادل اللذين تعلمهما التربية الحسنة.

هكذا نستطيع أن نرى كيف أن دراسة السلوك الإنساني الكلي والحياة الإنسانية برمتها ممكن في بعض الحالات، وكيف أن هذه

(41) *Layamon's Brut*, vers 22736 sq., *Brut*, vers 9994 sq.

(*) مقاطعة فرنسية.

الدراسة الواقعية المادية يمكن أن توصلنا ليس فقط إلى معرفة نسبية بالعادات والأخلاق والآداب، إلى معرفة اجتماعية جزئية، ولكن إلى استنتاجات في الأخلاق، بل في الرقي الثقافي وفي المواطنة كما نقول اليوم. إن دراسات كهذه تسمح لنا فعلاً بأن نستشف ونقيس ونزن مختلف الدوافع الجمالية والأخلاقية والدينية والاقتصادية، ومختلف العوامل المادية والديموغرافية التي تؤسس في مجموعها المجتمع، وتشكل الحياة الجماعية التي تمثل قيادتها أرفع الفن: السياسة بالمعنى السقراطي للكلمة.

الثبت التعريفي

الإسكيمو - شوكشي - كورياكس (Eskimo-Chukchee-Koryaks): شعوب تعيش في أقصى الشمال الشرقي من سيبيريا.

أولوا - تونغا (Oloa-Tonga): نوعان من الهدية يجري تبادلهما بمناسبة ولادة الأطفال. وفي حين تمثل أولوا الأملاك الذكورية تمثل تونغا العكس (يسميها موس رحمية وأحياناً أنثوية).

براهمان (Brahmane): رجال الدين في الديانة الهندية.

بوكالا - كريبوتو - فاكابولا (Pokala-Kaributu - Vacapula): أنواع مختلفة من الهدايا تهم العلاقة بالآلهة وتعبر عن نظام واسع من التبادل. ويعرف المؤلف بوكالا بعبارة «الهدية - المرتب» ويقارنها - كما يوحي بذلك مالينوفسكي - بالهدايا المختلفة التي يقدمها الزوج إلى زوجته مقابل «الخدمات الجنسية».

بولينيزيا (Polynésie): جملة من الجزر تقع في شرق وجنوب المحيط الهادئ.

بيلو - بيلو (Pilou-Pilou): نوع من الهدية - الدين التي يمارسها سكان كلدونيا الجديدة بالمحيط الهادئ، وهي تقدم أو يُرد عليها بمثلها أو بأحسن منها في إطار احتفالي شامل يذكر بالبوتلاتش.

ثبت المصطلحات

Morale	أخلاق
Esprits	أرواح
Eskimo	إسكيمو
Sacrifice	أضحية
Economie naturelle	اقتصاد طبيعي
Obligation	إلزام
Papouasie	بابوازي
Avarice	بخل
Potlatch	بوتلاتش
Polynésie	بولينيزيا
Echange	تبادل
Trobriand	تروبريان
Tsimschian	تسيمشيان

تلنغيت	Tlingit/ Tlinkit
ثروة	Fortune
جزر بانكس	Iles Banks
جزر أمفلات	Iles Amphlett
جزر أنتروكاستو	Iles Entrecasteaux
حوز	Possession
خدمات	Prestations
دين	Dette
راتب	Salaire
ربا	Usure
ربح	Profit
زدقا (العبرية)	Zedaqa
سخاء	Générosité
سوق	Marché
شرف	Honneur
شوكشي	Chukchee
ساموا	Samoa
صدقة	Aumône
صلاة	Prière
طقس	Rite

طلسم	Talisman
عشيرة/ عشائر	Clan / Phratrie
عقد	Contrat
عقلانية	Rationalité
عملة	Monnaie
غينيا الجديدة	Nouvelle Guinée
فيجي	Fiji
قبيلة	Tribu
قربان	Offrande
قرض	Prêt
كرم	Libéralité
كلدونيا	Calédonie
كواكيوتل	Kwakiutl
كورياكس	Koryaks
كيريوينا	Kiriwina
مانا	Mana
ماوري	Maori
مجتمعات مجزأة	Sociétés segmentées
مصلحة	Utilité
مقايضة	Troc

ملكية	Propriété
منفعة	Intérêt
مؤسسة	Institution
ميلانيزيا	Mélanésie
نظام خدمات كلية	Système de prestation totale
هبة	Don
هدية	Cadeau
هاوسا	Haoussa
هايدا	Haïda
وديعة	Gage

الفهرس